

مَقَالَاتُ الْأَسْلَامِيِّينَ وَإِخْتِلَافُ الْمُصَلِّينَ

تأليف

شَيْخِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ
الْأَشْعَرِيِّ
المتوفى ٣٣٠ هـ

تحقيق

بِمَجْدِ مُحَمَّدٍ مَحْبِيِّ الدِّينِ عَبْدِ الْحَمِيدِ

الجزء الثاني

المكتبة العصرية
مكتبة دار بيروت

جَمِيعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

١٤١١هـ - ١٩٩٠م

شَرَكَاةُ الْبَنَاءِ شَرِيفُ الْأَنْصَارِيَّاتِ
لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ

الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ

الْبَنَاءُ الشَّرِيفُ شَرِيفُ الْأَنْصَارِيَّاتِ
الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ

بَكْرَت - ص.ب. ٨٣٥٥ - تَلَكُم - SCST-1171LE
سَعِيدَا - ص.ب. ٢٢١ - تَلَكُم - 19198LE

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، وَصَلَاتُهُ وَسَلَامُهُ عَلَى إِمَامِ الْمُتَّقِينَ ، وَلَا عُدْوَانَ
إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ .

هذا ذكر اختلاف الناس في الدقيق

(١)

اختلف المتكلمون في الجسم ما هو ؟ على اثنتي عشرة مقالة^(١) :

(١) فقال قائلون : الجسم هو : ما اَحْتَمَلَ الأَعْرَاضَ ، كالحركات والسكون ، وما أشبه ذلك ؛ فلا جِسْمَ إلا ما احتمل الأعراض ، ولا ما يحتمل أن تحلَّ الأعراضُ فيه إلا جسم .

وزعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض ، وكذلك معنى الجوهر أنه يحتمل الأعراض ، وهذا قول « أبي الحسين الصالحى » .

وزعم صاحب هذا القول أن الجزء مُحْتَمِلٌ لجميع أجناس الأعراض ، غير أن التأليف لا يُسْتَعَى حتى يكون تأليف آخر ، ولكن أحدهما قد يجوز على الجزء ولا نُسَمِّيهِ تأليفاً ، امتناعاً للغة .

قالوا : وذلك أن أهل اللغة لم يَحْيزُوا مِمَّا لا شَيْءَ ، قالوا : فَإِنَّمَا سُمِّيَ ذَلِكَ عند مجامعة الآخر له ، وإلا فحظه من ذلك قد يَقْدِرُ اللهُ سبحانه أن يُحْدِثَهُ فيه ، وإن لم يكن آخر معه إذا كان يقوم به ولا يقوم بأخيه .

وشبهوا ذلك بالإنسان يحرك أسنانه ، فإن كان في فيه شيء فذلك مَضْغٌ ، وإن لم يكن في فيه شيء لم يُسَمَّ ذلك مضغاً .

(٢) وقال قائلون : الجسم إنما كان جسماً للتأليف والاجتماع ، وزعم هؤلاء أن الجزء الذي لا يَتَجَزَّأ إذا جامع جزءاً آخر لا يتجزأ فشكل واحد منهما جسمٌ في حال الاجتماع ؛ لأنه مؤلف بالآخر ، فإذا افترقا لم يَكُونَا ولا واحدٌ منهما جسماً ، وهذا قول بعض البغداديين وأظننه « عيسى الصوفى » .

(١) سترى أن الأناويل التي ذكرها الشيخ في هذه المسألة ثلاثة عشر قولاً .

(٣) وقال قائلون : معنى الجسم أنه مُؤْتَلَفٌ ، وأقلُّ الأجسام جزءان ، ويزعمون أن الجزئين إذا تألفا فليس كل واحد منهما جسماً ، ولكن الجسم هو الجزآن جميعاً ، وإنه يستحيل أن يكون التركيبُ في واحد والواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة وجميع الأعراض إلا التركيب ، وأحسب هذا القول « للإسكافي » .

وزعموا أن قول القائل : « يجوز أن يُجمع إليهما ثالثٌ » خطأ محال ؛ لأن كل واحد منهما مُشغَلٌ لصاحبه ، وإذا أشغله لم يكن للآخر مكان ؛ لأنه إن كان جزءان مكانهما واحد فقد ماس الشيء أكثر من قدره ، ولو جاز ذلك جاز أن تكون الدنيا تدخل في قبضة ؛ فلماذا قال : « لا يماس الشيء أكثر من قدره » ، وهذا قول « أبي بشر صالح بن أبي صالح » ومَن وافقه .

(٤) وقال أبو الهذيل : الجسمُ هو ماله يمين وشمال وظَهْرٌ وبَطْنٌ وأعلى وأسفل ، وأقلُّ ما يكون الجسم ستة أجزاء : أحدها يمين ، والآخر شمال ، وأحدها ظهر ، والآخر بطن ، وأحدها أعلى ، والآخر أسفل ، وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ [يماس ستة أمثاله] ، وإنه يتحرك ويسكن ، ويجمع غيره ، ويجوز عليه السكون والمماسّة ، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء^(١) ، فإذا اجتمعت فهي الجسم ، وحينئذ يحتمل ما وصفنا .

(٥) وزعم بعض التكلميين أن الجزئين اللذين لا يتجزآن يحلّهما جميعاً التأليف ، وأن التأليف الواحد يكون في مكانين ، وهذا قول « الجبائي » .

(١) الفصح أن يقال « ستة الأجزاء » ونحوها ، بتسكير اسم العدد وتعريف المعداد ، وتعبير الشيخ صحيح لكنه ليس نصيحاً .

(٦) وقال معمر : [الجسم] هو الطويل العريض العميق ، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء ، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض ، وهي تفعلها بإيجاب الطبع ، وإن كل جزء يفعل في نفسه ما يحلّه من الأعراض ، وزعم أنه إذا انقسم جزء إلى جزء حدث طول ، وأن العرض يكون بانضمام جزئين إليهما ، وأن العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء ، فتكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً .

(٧) وقال هشام بن عمرو القوطي : إن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ ، وذلك أنه جعله ستة أركان وجعل كل ركن منه ستة أجزاء ؛ فالذي قال أبو الهذيل إنه جزء جعله هشام ركناً ، وزعم أن الأجزاء لا تجوز عليها المساسة ، وأن المسافات للأركان ، وأن الأركان التي كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة الأجزاء مائة ولا مائة ، ولا يجوز ذلك إلا على الأركان ، فإذا كان كذلك فهو محتمل لجميع الأعراض من اللون والطعم والرائحة والخشونة واللين والبرودة ، وما أشبه ذلك .

(٨) وقال قانون : الجسم الذي سماه أهل اللغة جسماً هو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً ، ولم يُحدّدوا في ذلك عدداً من الأجزاء ، وإن كان لأجزاء الجسم عدد معلوم .

(٩) وقال هشام بن الحكم : معنى الجسم أنه موجود ، وكان يقول : إنما أريد بقولي جسم أنه موجود ، وأنه شيء^(١) ، وأنه قائم بنفسه .

(١٠) وقال النظام : الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يُوقف عليه ، وإنه لا ينصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء ، وكانت الفلاسفة تجعل حدّ الجسم أنه العريض العميق .

(١) يؤخذ من هذا أنه يجعل الجسم والشيء والقائم بنفسه اللفظاً مترادفة .

(١١) وقال عباد بن سليمان : الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفك عنها ، وما كان قد ينفك منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم ، بل ذلك غير الجسم ، وكان يقول : الجسم هو للكان ، ويعقل في الباري تعالى أنه ليس بجسم بأنه لو كان جسماً لكان مكاناً ، ويعقل أيضاً بأنه لو كان جسماً لكان له نصف .

(١٢) وقال خيرار بن عمرو : الجسم أعراض ألفت وُجِعت فقامت وثبتت ، فصارت جسماً يحتمل الأعراض إذا حل (٩) والتغيير من حال إلى حال ، وتلك الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضده ، نحو الحياة والموت اللذين لا يخلو الجسم من واحد منهما ، والألوان والطعوم التي لا ينفك من واحد من جنسها ، وكذلك الزنة كالثقل والخفة ، وكذلك الخشونة واللين ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، وكذلك الصمد .

فأما ما ينفك منه [و] من ضده فليس ببعض له عنده ، وذلك كالقدرة والالتم والعلم والجهل .

وليس يجوز عنده أن تجتمع هذه الأعراض وتصير أجساداً بعد وجودها ، ومحال أن يفعل بها ذلك إلا في حال ابتدائها ؛ لأنها لا تخرج إلى الوجود إلا مجتمعة ، وقد يمكن أن تجتمع عنده كلها وهي موجودة ، ومحال أن تفترق كلها وهي موجودة ؛ لأنها لو افتردت مع الوجود لكان اللون موجوداً لا لملون ، والحياة موجودة لا ليحيى ؛ فإذا قلت له : فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراق ؟ قال مرة : افتراقها فناؤها ، وقال مرة : الافتراق يجوز على الجسمين ، فأما أبعاد الجسم مع الوجود فلا .

وقد يجوز عنده أن يفنى بعض الجسم وهو وجود على أن يجعل مكانه ضده ، فإن لم يختلف الضدان يفنى مع البعض ، وليس يجوز عنده أن يفنى الأكثر

ولا النصف على هذه الشريطة ؛ لأن الحكم فيما زعم للأغلب ، فإذا كان الأغلب بافياً كانت سمة الجسم باقية ، وإذا ارتفع الأغلب لم تبق السمة على الأقل ، وقد يجوز عنده أن يفنى الله بعضه ويحدث ضده وهو متحرك ؛ فيكون الكل الذي منه البعض الحادث في حال وجود الحركة متحركاً بتلك الحركة ، وكذلك لو كان ساكناً ، ومحال أن تقع الحركة عنده على شيء من الأعراض ، وإنما تقع على الجسم الذي هو أعراض مجتمعة .

(١٣) وزعم سليمان بن جرير أن الاستطاعة هي أحد أبعاد الجسم كاللون والطعم ، وأنها مجاورة للجسم .

(٢)

واختلف الناس في الجوهر ، وفي معناه ، على أربعة أقاويل :

(١) فقالت النصارى : الجوهر هو القائم بذاته ، وكل قائم بذاته فجوهر ، وكل جوهر فقائم بذاته .

(٢) وقال بعض المتفلسفة : الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادات .

(٣) وقال قائلون : الجوهر ما إذا وجد كان حاملاً للأعراض

وزعم صاحب هذا القول أن الجواهر جواهر بأنفسها ، وأنها تعلم جواهر قبل أن تكون .

والقائل بهذا القول هو « الجبائي » .

(٤) وقال « الصالحى » : الجوهر هو ما احتمل الأعراض ، وقد يجوز عنده

أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله فيه عَرَضاً ، ولا يكون محلاً للأعراض إلا أنه محتمل لها .

(٣)

واختلفوا في الجواهر : هل هي كلها أجسام ، أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : ليس كل جوهر جسما ، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما ؛ لأن الجسم هو الطويل المريض العميق ، وليس الجوهر الواحد كذلك ، وهذا قول أبي الهذيل ومعمّر ، وإلى هذا القول يذهب «الجُبَّائِي» .

(٢) وقال قائلون : لا جوهر إلا جسم ، وهذا قول « الصالحى » .

(٣) وقال قائلون : الجواهر على ضربين : جواهر مركّبة ، وجواهر بسيطة غير مركبة ، فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم ، وما هو مركب منها فـجسم .

* * *

(٤)

واختلف الناس : هل الجواهر جنس واحد ؟ وهل جوهر العالم جوهر واحد ؟ على سبعة أقاويل :

(١) فقال قائلون : جوهر العالم جوهر واحد ، وإن الجواهر إنما تختلف وتتفق بما فيها من الأعراض ، وكذلك تتأَيَّرُهَا بالأعراض إنما تتغير بغيريّة يجوز ارتفاعها ؛ فتكون الجواهر عيناً واحدة شيئاً واحداً ، وهذا قول أصحاب أرسطاطاليس .

(٢) وقال قائلون : الجواهر على جنس واحد ، وهي بأنفسها جواهر ، وهي متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها ، وليست تختلف في الحقيقة ، والقائل بهذا هو الجُبَّائِي .

(٣) وقال قائلون : الجواهر جنسان مختلفان : أحدهما نور ، والآخر ظلمة ، وإيهما متضادان ، وإن النور كله جنس واحد ، والظلام كله جنس واحد ، وهم أهل الثنية ، وذُكر عن بعضهم أن كل واحد منهما خمسة أجناس من سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة .

(٤) وقال قائلون : الجواهر ثلاثة أجناس مختلفة ، وهم « المرقونية » .

(٥) وقال بعضهم : الجواهر أربعة أجناس متضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ، وهم أصحاب الطبائع .

(٦) وقال بعضهم : الجواهر خمسة أجناس متضادة : أربع طبائع ، وروح .

(٧) وقال قائلون : الجواهر أجناس متضادة ، منها بياض ، ومنها سواد وصفرة وحمرة وخضرة ، ومنها حرارة ومنها برودة ، ومنها حلاوة ومنها حموضة ، ومنها روائح ، ومنها طعوم ، ومنها رطوبة ومنها يَبُوسَة ، ومنها صُور ، ومنها أرواح ، وكان يقول : الحيوان كله جنس واحد ، وهذا قول النُّظَّام .

(٥)

واختلفوا في الجواهر : هل يحوز على جميعها ما يحوز على بعضها ؟ وهل يحوز أن يحلّ الجواهر الواحد ما يحوز أن يحلّ الجواهر [جميعها] ؟ وهل يحوز وجودها ولا أعراضَ فيها أم يستحيل ذلك ؟

(١) فقل قائلون : يحوز على الواحد من الجواهر ما يحوز على جميعها من الأعراض : من الحياة ، والقدرة ، والعلم ، والسمع ، والبصر . وأجازوا حُلُولَ ذلك أنْجَمَ في الجزء الذي لا يتجزأ إذا كان منفرداً ، وأجازوا حُلُولَ القدرة والعلم والسمع والبصر مع الموت ، ومنعوا حلولَ الحياة مع الموت في وقتٍ واحدٍ ، قالوا : لأن الحياة تضاد الموت ، ولا تضاد القدرة الموت ؛ لأن القدرة لو ضادت

الموت لضاد المعجز الحياة ؛ لأن ما ضاد شيئاً عندهم فضدّه مضادٌ لضده ، وزعموا أن الإدراك جائز كونه^(١) عندهم مع العمى ، ومنعوا كَوْنَ البصر مع العمى ؛ لأن البصر عندهم مُضادٌ للعمى ، وزعموا أن الحياة لا تضاد الجَمَادِيَّةَ ، وأنه جائز أن يخلق الله مع الجمادية حياة ، وجَوَّزُوا أن يُعْرَى^(٢) الله الجواهر من الأعراض وأن يخلقها لا أعراض فيها ، والقائلون بهذا القول أصحابُ أبى الحسين الصالحى ، وكان أبو الحسين يذهب إلى هذا القول ، وجوز أبو الحسين الصالحى أن يجمع الله بين الحجرِ الثقيل والجوِّ^(٣) أوقاتاً كثيرة ، ولا يخلق هبوطاً ولا ضد الهبوط ، وأن يجمع بين القطن والنار ، وهما على ما هما عليه ، ولا يخلق إحراقاً ولا ضد الإحراق ، وأن يجمع بين البصر الصحيح والرئى مع عدم الآفات ولا يخلق إدراكاً ولا ضد الإدراك ، وأحالوا أن يجمع الله بين المتضادات ، وجوزوا أن يعلم الله قدرة الإنسان مع وجود حياته ؛ فيكون حياً غير قادر ، وأن يُفْنِيَ حياته مع وجود قدرته وعلمه ؛ فيكون عالماً قادراً ميتاً ، وجوزوا أن يرفع الله تعالى ثقل السموات والأرضين من غير أن ينقص شيئاً من أجزائها حتى يكونا أخفَّ من ريشة ، وأحال أن يوجد الله تعالى أعراضاً لا فى مكان ، وأحال أن يفنى الله قدرة الإنسان مع وجود فعله ؛ فيكون فاعلاً بقدرة وهى معدومة .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الأجسام ، ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولا أن يسكن ، ولا أن ينفرد ولا أن يُمَكِّس ، ولا أن يجمع ولا أن يفارق ، وهذا قول هشام ، وعباد ، وأحال

(١) الكون ، هنا : الوجود .

(٢) يعرّىها : يخلّصها .

(٣) أى يجعله مرتفعاً فى الجو بغير عمد .

عباد أن يوجد حتى لا قادر ، وأن يوجد الجسم مع عدم الأعراض كلها ، وأحال أن يوجد الفعل من الإنسان مع العجز بقدرة وقد عُدَّت .

(٣) وقال قائلون : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما من المجامعة والفارقة وسائر ما يتولد عنهما مما يفعل الآدميون كهيئته ، فأما الألوان والطعوم والأرايح والحياة والموت وما أشبه ذلك فلا يجوز حلوله فى الجوهر ، ولا يجوز حلول ذلك إلا فى الأجسام ، وأن الجسم إذا تحرك فى جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على الأجزاء ، وأحال قائلو هذا القول أن يُعْرِى الله الجوهر من الأعراض ، والقائل بهذا القول أبو الهذيل ، وكان يقول : إن الإدراك يحل فى القلب لا فى العين ، وهو علم الاضطرار .

(٤) وقال قائلون : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد ، وأحالوا حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد ، وجوزوا أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه ، وأحالوا تَعَرَّى الجوهر من الأعراض ، والقائل بهذا القول « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » .

(٥) وأحال سائر أهل الكلام — غير صالح والصالحى — أن يجمع الله بين العلم والقدرة ، والموت والجُمَادِيَّة ، والحياة والقدرة .

فأما الجمعُ بين الحجر الثقيل والجوِّ أوقاناً كثيرة من غير أن يخلق أنحداراً وهبوطاً ، بل يحدث سكوناً ، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً بل يحدث ضد ذلك ؛ فقد جوز ذلك أبو الهذيل والجبائى وكثير من أهل الكلام ، وغلا أبو الهذيل فى هذا الباب غلواً كبيراً ، حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت واجتماع الإدراك والعَمَى ، واجتماع الخرس الذى هو منع عجز عن

الكلام مع الكلام ، وجوز وجود أقل قليل من المشى مع الزّمانة ، كما جوز وجود أقل قليل من الكلام مع الخرس ؛ ولم يجوز وجود العلم مع الموت ، ولا جوز وجود القدرة مع الموت ، ولا جوز وجود الإدراك مع الموت .

فأما وجود الإدراك مع العمى فقد جوز ذلك بعض المتكلمين ، وقد حُكي أن أبا الهذيل كان ينكر أن توجد الإرادة بقدرة معدومة حتى يكون المعجز مجامعاً لها ؛ وكان الإسكافي يُنكر كلّ الفعل المباشر الذي يحل في الإنسان بقوة معدومة وأن يكون مجامعاً لمعجز الإنسان ، ويحيز أن يجمع الفعلُ المتولد المعجز والموت ، ويجوز اجتماع النار والخطب أوقانا من غير أن يحدث الله سبحانه إحراقاً ، وأن يثبت الحجر أوقانا كثيرة من غير أن يحدث الله سبحانه فيه هبوطاً ، ويُنكر اجتماع الإدراك مع العمى ، والكلام والخرس ، والمشى والزمانة ، والعلم والموت ، والقدرة والموت ، ويحيل أن يفرّد الله الحياة من القدرة حتى يكون الإنسان حياً غير قادر .

* * *

(٦)

واختلفوا : هل يجوز أن يحلّ اليدَ علمٌ وإدراكٌ وقدرة على العلم ، أم لا يجوز ذلك ؟

(١) فجوز ذلك بعضُ المتكلمين منهم الإسكافي وغيره ، وأنكره بعضهم ، وأحاله إلا أن تنقبض ينيّة اليد وتحوّل عما هي عليه ، منهم الجبائي .

(٢) وأنكر كثير من أهل الكلام ما حكينا من مجامعة الحجر الجوَّ أوقانا من غير أن يحدث الله سبحانه انحداراً ، ومجامعة النار الخطب أوقانا من غير أن يحدث الله إحراقاً^(١) ، وكذلك أنكروا كون الإدراك مع العمى ، والكلام مع

(١) انظر القول الأول في المسألة الخامسة .

الخرس ، ووقوع الفعل بقدرة معدومة ، ووجود الزمّانة مع المشى ، ووجود العلم مع الموت ، ويحيلون أن يفرد الحياة من القدرة حتى يكون الإنسان حياً غير قادر ، وهذا قول بعض البغداديين الخياط وغيره .

(٧)

واختلف الناس في الجسم : هل يجوز أن يتفرق أو يبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، أم لا يجوز ذلك ، وفيما يحل في الجسم ؟ على أربع عشرة مقالة^(٢) .

(١) فقال أبو الهذيل : إن الجسم يجوز أن يُفرقه الله سبحانه ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ، ولا عرض له ، ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ، ولا افتراق ، وإنه قد يجوز أن يجمع غيره وأن يفارق غيره ، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ .

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد ، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه ، وأن يجمع غيره ويفارق غيره ، وأن يُفرده [الله] فتراه الميون ، ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له ، ولم يُجزْ عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم ، وقال : لا يجوز ذلك إلا للجسم ، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا .

وكان الجبائي يُثبت الجزء الذي لا يتجزأ ، ويقول : إنه يلقى بنفسه ستة

(١) ستجد أن الأقوال في هذه المسألة خمسة عشر قولاً ، وفي ثناياها أقوال أخرى .

أمثاله ، وبميز عليه الحركة والسكون ، واللون ، والسكون ، والماتة ، والطعم ، والرائحة ، إذا كان منفرداً ، وننكر أن يحله طول أو تأليف وهو منفرد ، أو يحله علم أو قدرة أو حياة وهو منفرد .

وكان أبو المذيل ينكر أن يكون الجسم طويلاً أو عريضاً أو عميقاً مؤلفاً ، ويقول : إنه يجمع شيان ليس كل واحدٍ منهما طويلاً ، فيكون طويلاً واحداً .

(٢) وقال هشام الوطى بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، غير أنه لم يحجز عليه أن يماس أو يباين أو يُرى ، وأجاز على أركان الجسم ذلك ، والركن ستة أجزاء عنده ، والجسم من ستة أركان ، وقد حكينا ذلك فيما تقدم عند وصفنا أقاويل الناس فى الجسم .

(٣) وحكى النظام فى كتابه « الجزء » أن زاعمين زعموا أن الجزء الذى لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق ، وليس بذى جهات ، ولا مما يشغل الأماكن ، ولا مما يسكن ولا مما يتحرك ، ولا يجوز عليه أن يفرد ، وهذا القول يذهب إليه عباد بن سليمان ، ويقول : إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون والسكون والإشغال للأماكن ، وليس بذى جهات ، ولا يجوز عليه الانفراد ، ويقول : معنى الجزء أن له نصفاً ، وأن النصف له نصف .

(٤) وحكى النظام أن قائلين قالوا : إن الجزء له جهة واحدة ، كنجوما يظهر من الأشياء ، وهى الصفعة التى تلتاك منها .

(٥) وحكى النظام أيضاً أن قائلين قالوا : الجزء له ست جهات هى أعراض فيه ، وهى غيره ، وهو لا يتجزأ ، وأعراضه غيره ، وعليه وقع المدد ، وهو لا يتجزأ من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال والقدام والخلف .

(٦) وحكى أن آخرين قالوا : إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ،

ولا يقوم بشيء من الأشياء أقلّ من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ، فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفرادها ، وهو لا يتفرد ، ولكنه يُعْلم ، والكلام على الثمانية ، وذلك أن الثمانية لها طول وعرض وعمق ؛ فالطولُ جزءان : والطول إلى الطول بسيط له طول وعرض ، والبسيط إلى البسيط جهة لها طول وعرض وعمق .

(٧) وحكى أن آخرين قالوا : تتجزأ الأجزاء حتى تنتهى إلى جزئين ، فإذا هُتِ لقطعهما أفناهما القطع ، وإن توهمت واحداً منهما لم تجده في وهْمِكَ ، ومتى فرقت بينهما بالوهم وغير ذلك لم تجد إلا فناءهما — هذا آخر ما حكاه « النظام » .

(٨) وقال صالح قبة بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحال أن يلقى الجزء ستة أمثاله أو مثليه .

وقال : يستحيل أن يلقى الجزء الواحد جزئين ، وجوز أن يحله جميع الأعراض إلا التركيب وحده .

(٩) وجوز أبو الحسين الصالحى على الجزء الذى لا يتجزأ الأعراض كلها ، وأنه قد يحله المعنى الذى إذا جامع غيره سُمى المعنى تركيباً ، ولكن لا تسميه تركيباً أتباعاً للغة .

(١٠) وزعم ضرار وحفص الفرد والحسين النجار أن الأجزاء هى اللون والطعم والحر والبرد والخشونة واللين ، وهذه الأشياء المجتمعة هى الجسم ، وليس للأجزاء معنى غير هذه الأشياء ، وإن أقلّ ما يوجد من الأجزاء عشرة أجزاء ، وهو أقلّ قليل الجسم ، وإن هذه الأشياء متجاوزة الطّفّ مجاورة ، وأنكروا المداخلة

(١١) وقال معمر : إن الإنسان جزء لا يتجزأ ، وأجاز أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والسكراسة ، ولم يُجز أن يحل فيه الماسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة .

(١٢) وقال النّظام : لاجزاء إلا وله جزء ، ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائر تجزئته أبداً ، ولا غاية له من باب التجزؤ .

(١٣) وقال بعض المتفلسفة : إن الجزء يتجزأ ، ولتجزئته غاية في الفعل ، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية .

(١٤) وشك شاكون فقالوا : لا ندري أيتجزأ الجزء أم لا يتجزأ ؟

(١٥) وقال قائلون ممن أثبت الجزء الذي لا يتجزأ : للجزء طول في نفسه بقدره ، ولولا ذلك لم يجوز أن يكون الجسم طويلاً أبداً ؛ لأنه إذا جمع بين ما لا طول له وبين ما لا طول له لم يحدث له طول أبداً .

(٨)

هل يجوز أن يحمل الجسم الواحد حركتان ؟

واختلفوا في الجزء الواحد : هل يجوز أن يحمله حركتان أم لا ؟ وهل يجوز أن يحمله لوان وقوتان أم لا ؟ .

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن يحمل الجزء الواحد حركتان ، وهذا قول « أبي الهذيل » وأكث من يثبت الجزء الذي لا يتجزأ .

(٢) وقال قائلون : الجزء الواحد قد يجوز أن يحمله حركتان ، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حلّ كلّ جزء منه حركتان معاً ، والقائل بهذا القول هو « الجبائي » .

(٣) وقال أبو الهذيل : إنها حركة واحدة تنقسم على الفاعلين ، فهي حركة واحدة لأجزاء كثيرة فعلان متغايران ، وزعم أن الأعراض تنقسم بالسكان أو بالزمان أو بالفاعلين ؛ فزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه ، وكذلك لونه ، فما حل هذا الجزء من الحركة غير ما حل الجزء الآخر ، وأن الحركة تنقسم (٢ - مقالات ٢)

بالزمان فيكون ما وُجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر ، وإن الحركة تنقسم بالفاعلين فيكون فعلُ هذا الفاعل غيرَ [فعل] الفاعل الآخر .

(٤) وأنكر « الجبائي » وغيره من أهل النظر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعض ، أو أن يكون حركة أو لون أو [قوة] لأحد الأشياء ، وقال : إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، في كل جزء حركة ، وكذلك قوله في اللون وفي سائر الأعراض .

(٥) وقد أنكر [قومٌ] أن يحمل الجزء الواحد حركتان وطولان (٤) وجوزوا أن يحمله لونان ، منهم الإسكافي ، وجوز الإسكافي أن يحمل الجزء الذي لا يتجزأ لونان وقوتان ، حتى يجوز أن يحمل الجزء الذي لا يتجزأ لونُ السماء بكاملها . (٦) وقال قائلون : قد يجوز أن يحمله لونان وقوتان ، على ما يحتمل ، فأما لون السماء فلا يحتمله .

(٧) وقال قائلون : محال أن يكون عَرْضَانِ في موضع واحد ، وهما في الجسم على المجاورة ، وزعموا أن القوة والحركة عَرْضَانِ في موضع واحد .

(٨) وقال قائلون : لا يجوز أن يحمل الجزء الواحد حركتان ، ولا يجوز أن يحمله لونان ، وكذلك قالوا في سائر الأعراض ، ولا يجوز أن يحمل الجزء الواحد الذي لا يتجزأ من جنس واحد عرضان .

(٩) وقال قائلون : يجوز أن يحمل الجزء الواحد قدرنان على مقدور واحد ، وأنكر ذلك غيرهم .

(١٠) وقال عباد بن سليمان : إنه قد يجوز أن يجتمع في الجسم أَلَمَانِ ولَدَتَانِ ، وإنه قد يجوز أن يحمله تأليفان وأكثر من ذلك ، فيكون هو بأحدهما مؤلفاً مع غيره وبالأخر مؤلفاً مع غيره .

(١١) وأنكر قوم أن يحمل الجزء الواحد عرضان .

(٩)

قولهم في الطفرة ؟

واختلف الناس في الطفرة :

(١) فزعم النظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة ، واعتلّ في ذلك بأشياء منها الدوامية : يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ، ويقطع الحزّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها ، قال : وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذي ما قبلها .

(٢) وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله ، منهم « أبو الهذيل » وغيره ، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمرّ بما قبله ، وقالوا : هذا محال لا يصح . وقالوا : إن الجسم قد يسكن بمضه وأكثره متحرك ، وإن للفرس في حال سيره وقفات خفية وفي شدة عذوه مع وضع رجله ورفعها ، ولهذا كان الفرسين أبطأ من صاحبه ، وكذلك للجبر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أُرْسِلَ معه ، وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للجبر في حال انحداره وقفات ، من الفلاسفة وغيرهم ، وقالوا : إن الحجرين إذا أُرْسِلَا سبقَ أثقلهما ؛ لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثر مما يعترض على الحجر الأثقل فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقُدَام والخلف ، ويقطع الحجر الآخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار فيسكون هذا أسرع .

(٣) وكان « الجبائي » يقول : إن للجبر في حال انحداره وقفات ، وكان يقول : إن القوس الموترّة فيها حركات خفية ، وكذلك الحائط المبنى ، وتلك الحركات هي التي تولّد وقوع الحائط ، والحركات التي في القوس والوتر هي التي يتولّد عنها انقطاع الوتر .

(١٠)

قولهم في الجسم هل يتحرك بحركة مكانه ؟

واختلف المتكلمون في الجسم يكون ملازماً لمكانه ومكانه سائر متحرك :
هل الجسم [ال] مُلَازِمٌ لذلك المكان متحرك أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعم كثير من المتكلمين منهم « الجبائي » وغيره أن الجسم إذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك ، وهذه حركة لا عن شيء ، وجوزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء ، وأن يحرك الله سبحانه العالم لا في شيء .
وقد كان « أبو الهذيل » يقول : يجوز أن يتحرك الجسم لا عن شيء ، ولا إلى شيء .

(٢) وقال قائلون : إذا تحرك مكان الشيء والشيء لازم لمكان واحد فهو ساكن غير متحرك ، وأحال هؤلاء أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء .
وكان « النظام » ممن يُحِيلُ أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء .

(١١)

هل يتحرك الجسم ضدَّ حركة مكانه ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الشيء في حال حركة مكانه فيكون يقطع مكاناً ويتحرك إلى مكان آخر ومكانه متحرك ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز ذلك ؛ لأنه إذا تحرك مكانه نحو بغداد فتحرك هو في ذلك الوقت نحو البصرة وجب أن يكون متحركاً في جهتين في وقت واحد ، وذلك محال ، وهؤلاء هم الذين قالوا : إن الشيء إذا تحرك مكانه فهو متحرك .

(٢) وقال قائلون : ذلك جائز ؛ لأنه ليس إذا تحرك مكانه كان متحركاً ، بل يكون مكانه متحركاً وهو ساكن .

(١٢)

هل يكون الساكن متحركاً ؟

واختلف المتكلمون : هل يكون الساكن في حال سكونه متحركاً على وجه من الوجوه ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز ذلك .

(٢) وقال قائلون : ذلك جائز ، وذلك أن الصفحة العليا من رأس ابن آدم إذا أزال الإنسان رأسه عما كان يُماسّه من الجو وماسّ شيئاً آخر فهي متحركة لماسّتها شيئاً من الجو بعد شيء ، وهي ساكنة على الصفحة الثانية التي تحتها ؛ فهي متحركة عن شيء وساكنة على شيء آخر ، وهذا زعم لا يتناقض ، كما لا يتناقض أن تكون مماسة لشيء مفارقة لشيء آخر في وقت واحد ، ويتناقض أن تكون ساكنة على شيء متحركة عن ذلك الشيء في وقت واحد ، كما يتناقض أن تكون مماسة لشيء مفارقة لذلك الشيء في وقت واحد .

(١٣)

هل الأجسام كلها متحركة ؟

واختلفوا : هل الأجسام كلها متحركة ، أم كلها ساكنة ، أم كيف القول في ذلك ؟ على مقالات :

(١) فقال « النظام » : الأجسام كلها متحركة ، والحركة حركتان : حركة اعتماد ، وحركة نُقْلَةٍ ؛ فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة ، والحركات هي الـكَوْنُ ، لا غير ذلك .

وقرأت في كتاب يضاف إليه أنه قال : لا أدري ما السكون إلا أن يكون
يعنى كان الشيء في المكان وقتين : أى تحرك فيه وقتين ، وزعم أن الأجسام
في حال خلق الله سبحانه [لها] متحركة حركة اعتماد .

(٢) وقال بعض المتفلسفة : الجسم في حال ما خلقه الله سبحانه يتحرك حركة
هى الخروج من العدم إلى الوجود .

(٣) وقال « معمر » : الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ، ومتحركة على اللغة،
والسكون هو الكون لا غير ذلك ، والجسم في حال خلق الله له ساكن .

(٤) وقال « أبو الهذيل » : الأجسام قد تتحرك في الحقيقة ، وتسكن في
الحقيقة ، والحركة والسكون هما غير الكون ، والجسم في حال خلق الله سبحانه
له لا ساكن ولا متحرك .

(٥) وقال « الجبائي » : إن الحركات والسكون أكون للجسم ، والجسم
في حال خلق الله له ساكن .

(٦) وكان « عباد » يقول : إن الحركات والسكون مماسات ، والجسم في
حال خلق الله له ساكن .

وأبى كثير من أهل النظر أن تكون الأكون مماسات ، وقالوا : إنها
غير مماسات .

(١٤)

قولهم في وقوف الأرض

واختلفوا في وقوف الأرض :

(١) فقال قائلون من أهل التوحيد منهم « أبو الهذيل » وغيره : إن الله
سبحانه سكتها ، وسكن العالم ، وجعلها واقفة لا على شيء .

(٢) وقال قائلون : يخلق الله سبحانه تحت العالم جسماً صغاداً ، من طبعه الصغُود ، فعملُ ذلك الجسم في الصعود كعمل العالم في المَبُوط ، فلما اعتدل ذلك وتقاوَمَ وقَفَ العالم ، ووقفت الأرض .

(٣) وقال قائلون : إن الله سبحانه يخلق تحت الأرض في كل وقت جسماً ثم يُفْنِيهِ في الوقت الثاني ، ويخلق في حال فنائه جسماً آخر ؛ فتكون الأرض واقفة على ذلك الجسم ، وليس يجوز أن يَهْوِيََ ذلك الجسمُ في حال حدوئه ، ولا يحتاج إلى مكان يُقَلِّه ؛ لأن الشيء يستحيل أن يتحرك في حال حدوئه ويسكن .

(٤) وقال قائلون : إن الله سبحانه خلق الأرض من جسمين : أحدهما ثقيل ، والآخر خفيف على الاعتدال ؛ فوقفت الأرض لذلك .

وقد ذكرنا قول المتقدمين في ذلك في الموضع الذي وصفنا فيه قول الناس في الفلك وفي وقوف الأرض في كتاب « مقالات الملحدین » .

(١٥)

هل تكون الحركة سكونا أم لا ؟

واختلف الناس في الحركة : هل تكون سكونا أم لا ؟

(١) فقال أكثر أهل النظر : ذلك لا يجوز .

(٢) وقال قائلون : إذا صار الجسم إلى المكان فبقى فيه وقتين صارت

حركته سكونا .

(١٦)

قولهم في المداخلة والمكامنة والمجاورة؟

واختلف الناس في المداخلة والمكامنة والمجاورة .

(١) فقال « إبراهيم النظام » : إن كل شيء قد يَدْخُلُ ضده وخلافه ، فالصد هو المانع المفسد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد ، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة ، والمخوض والبرد .

وزعم أن الخفيف قد يَدْخُلُ الثَقِيلُ ، وربّ خفيف أقلّ كَيْلًا من ثَقِيلٍ ، وأكثر قوة منه ، فإذا داخله شَغَلَه ، يعنى أن القليل الكَيْلَ الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة .

وزعم أن اللون يَدْخُلُ الطعم والرائحة ، وأنها أجسام . ومعنى المداخلة : أن يكون حيز أحدِ الجسمين حيز الآخر ، وأن يكون أحد الشئيين في الآخر ، وسند ذكر قوله في الإنسان .

(٢) وقد أنكر الناس جميعاً أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد ، وأنكر ذلك جميعُ المختلفين من أهل الصلاة ومن قال بقوله .
(٣) وقال أهل التنزية : إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي أثبتتها « إبراهيم » .

(٤) وقال « ضرار » : إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة ؛ فتجاورت ألطف المجاورة ، وأنكر المداخلة ، وأن يكون شئان في مكان واحد ، عَرَضَانِ أو جسمان .

(٥) وقال أكثر أهل النظر : إنه قد يكون عَرَضَانِ في مكان واحد ، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد ؛ منهم « أبو الهذيل » وغيره .

(٦) وحكى « زرقان » أن « ضرار بن عمرو » قال : الأشياء منها كَوَامِنُ ومنها غير كوامن ؛ فأما اللواتي هُنَّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدهن في السمسّم والعصير في العنب ، وكل هذا على غير المداخلة التي أثبتتها إبراهيم ، وأما اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك [ومحال] أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له ، فلما رأيناها غير محرقة له علمنا أنه لا نار فيه .

(٧) وقد قال كثير من أهل النظر : إن النار في الحجر كامنة ، حتى زعم أنها في الحطب كامنة [منهم] «الإسكافي» وغيره .

(٨) وحكى «زرقان» أن «أبا بكر الأصم» قال : ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا .

(٩) وقال «أبو الهذيل» و «إبراهيم» و «معمر» و «هشام بن الحكم» و «بشر بن المعتمر» : الزيت كامن في الزيتون ، والدهن في السمسم ، والنار في الحجر .

(١٠) وقال كثير من الملحدين : إن الألوان والطبوم والأرايح كامنة في الأرض والماء والهواء ، ثم يَظْهَرْنَ في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض ، وشبهوا ذلك بحبة زعفران قُذِفَتْ في تَمَار [ة] ماء ثم غُذِيَ بأشكالها فتظهر .

(١٧)

قولهم في الإنسان ما هو ؟

واختلاف الناس في الإنسان : ما هو ؟

(١) فقال «أبو الهذيل» : الإنسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يَدَان ورجلان .

وحكى أن «أبا الهذيل» كان لا يحمل شعراً الإنسان وظفراً من الجملة التى وقع عليها اسم الإنسان .

(٢) وحكى أن قوماً قالوا : إن البدن هو الإنسان ، وأعراضه ليست منه ، وليس يجوز إلا أن يكون فيه عرض من الأعراض .

(٣) وقال «بشر بن المعتمر» : الإنسان جسدٌ وروح ، وإنهما جميعاً إنسان وإن القَـمَال هو الإنسان الذى هو جسد وروح .

(٤) وكان « أبو الهذيل » لا يقول إن كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الاقتراد ، ولا أنه فاعل مع غيره ، ولكنه يقول : الفاعل هو هذه الأبعاض .

(٥) وقال « ضِرَار بن عمرو » : الإنسان من أشياء كثيرة : لون ، وطعم ، ورائحة ، وقوة ، وما أشبه ذلك ، وإنها الإنسان إذا اجتمعت ، وليس ها هنا جوهر غيرها .

(٦) وأفكر « حسين النجار » أن تكون القوة بعض الإنسان ، وأفكر ذلك أكثر أهل النظر .

(٧) وقال « عَبَاد بن سليمان » : الإنسان معناه أنه بَشَرٌ ، فعنى إنسان معنى بَشَرٌ ، ومعنى بشر معنى إنسان في حقيقة القياس ، وزعم أن الإنسان جواهر وأعراض .

(٨) وقال « برغوث » : إن الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك ، وإن الإنسان إذا تحرك بعضه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا من جهة ما فعله المتحرك ، وفعل البعض المتحرك السكون لا من جهة ما فعله الساكن ، وإن كل بعض من أبعاض الإنسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر .

(٩) وحكى « زرقان » أن « هشام بن الحكم » قال : الإنسان اسمٌ لمعنيين لبدن وروح ، فالبدن مَوَات ، والروح هى الفاعلة الحساسة الدراكّة دون الجسد ، وهو نور من الأنوار .

(١٠) وقال « أبو بكر الأصب » : الإنسان هو الذى يُرَى ، وهو شيء واحد لروح له ، وهو جوهر واحد ، ونَفَى إلا ما كان محسوساً مُدْرَكاً .

(١١) وقال « النظام » : الإنسان هو الروح ، ولكنها مُدَاخِلَةٌ للبدن مشابهة له ، وإن كل هذا فى كل هذا ، وإن البدن آفة عليه وحبس وضابط له .

وحكى « زرقان » عنه أن الروح هى الحساسة الدراكية ، وأنها جزء واحد ، وأنها ليست بنور ولا ظلمة .

(١٢) وقال « معمر » : الإنسان [جزء] لا يتجزأ ، وهو المدبر فى الصالم ، والبدن الظاهر آلة له ، وليس هو فى مكان فى الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه ، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة . وإنه يحرك هذا البدن بإرادته ويَصْرِفُه ولا يماسه .
(١٣) وقال قائلون : الإنسان جزء لا يتجزأ ، وقد يجوز عليه الماسة والمباينة والحركة والسكون ، وهو جزء فى بعض هذا البدن حال ، ومسكنه القلب ، وأجازوا عليه جميع الأعراض ، وهذا قول « الصالحى » .

(١٤) وكان « ابن الراوندى » يقول : هو فى القلب ، وهو غير الروح ، والروح ساكنة فى هذا البدن .

(١٥) وقال قائلون : الإنسان هو الحواس الخمس ، وهى أجسام ، وم « المنافية » ، وإنه لا شىء غير الحواس الخمس .

(١٦) وقال آخرون : الإنسان هو الروح ، والحواس الخمس أجزاء منه ، والإنسان جنس واحد غير مختلف ، إلا أن إدراكه يختلف ؛ فكان يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالأخرى ، لأن الآفة قد خالطته من جهة على خلاف ما خالطته من جهة أخرى ، فاختلف الإدراك لاختلاف الأخلاط والامتزاج ، وم « الدبصانية » .
(١٧) وحكى عن « الرقونية » أنهم يزعمون أن البدن فيه حواس خمس وروح ، وأن الروح هى الإنسان ، وأن الحواس ليست منه ، إلا أنها إرادات تؤدى إليه ، وهو غير البدن ؛ وجعلوه جنساً ثالثاً ليس بنور ولا ظلمة .

(١٨) وقال « أصحاب الطبائع » : الإنسان هو الحر والبرد واليبس والبلية ، اختلط بهذا الضرب من الاختلاط ، وكذلك سمَّعه وسائر حواسه ، وكذلك جُثته ولحمه ودمه ، وجميع هذه الأمور هى الإنسان .

(١٩) وقال « أصحاب الهَيُولَى » أقاويلَ مختلفة : فرغم بعضهم أن الإنسان هو الجواهر الحى الناطق الميت ، وأنه إنسان فى حال نطقه وحياته ، وجوزوا الموتَ عليه ، وقد كان قبل ذلك لا إنساناً ، وقال بعضهم : الإنسان هو الحى الناطق ، وهو الجواهر وأعراضه ، وقال آخرون : بل فى الجواهر شىء ليس بمماس ولا مباين ولا [وا] حد منها [هـ] مختلط بصاحبه ، وهو فى الجواهر على أنه مدبر له .

(١٨)

قولهم فى الروح والنفس والحياة

واختلف الناس فى الروح والنفس والحياة، وهل الروح هى الحياة أو غيرها؟ وهل الروح جسم أم لا؟

(١) فقال « النظام » : الروح هى جسم ، وهى النفس ، وزعم أن الروح حى بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحى القوى ، وأن سبيل كون الروح فى هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ، ولو خلاص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، وقد حكينا قوله فى الإنسان فيما تقدم من كتابنا .

(٢) وقال قائلون : الروح عَرَض .

(٣) وقال قائلون منهم « جعفر بن حرب » : لا ندرى الروح جوهر أو عرض ، واعتلوا فى ذلك بقول الله تعالى : (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ١٧ : ٨٥) ولم يخبر عنها ما هى ، لا أنها جوهر ولا أنها عرض ، وأظن جعفرأثبت الحياة غير الروح ، وثبت الحياة عرضاً .

(٤) وكان « الجبائى » يذهب إلى أن الروح جسم ، وأنها غير الحياة ،

والحياة عَرَضٌ ، وبعتل بقول أهل اللغة : خرجت روح الإنسان ، فزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض .

(٥) وقال قائلون : ليس الروح شيئاً أكثر من اعتدال الطبايع الأربع ، ولم يرجعوا من قولهم اعتدال إلا إلى المعتدل ، ولم يثبتوا في الدنيا شيئاً إلا الطبايع الأربع التي هي : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة .

(٦) وقال قائلون : إن الروح معنى خامس غير الطبايع الأربع ، وإنه ليس في الدنيا إلا الطبايع الأربع — التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة — والروح ، واختلفوا في أعمال الروح ؛ فثبتها بعضهم طبعاً ، وثبتها بعضهم اختياراً .

(٧) وقال قائلون : الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات ، وكذلك قالوا في القوة .

(٨) وقال قائلون : الحياة هي الحرارة الغريزية وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم في الروح من أصحاب الطبايع يثبتون أن الحياة هي الروح .

(٩) وكان « الأصم » لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد ، ويقول : ليس أعقل إلا الجسد الطويل المريض العميق الذي أراه وأشاهده .

وكان يقول : النفس هي هذا البدن بعينه لا غير ، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء ، لا على أنها معنى غير البدن .

(١٠) وذكر عن « أرسطاطاليس » أن النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة^(١) ؛ وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الإعمال له والتدبير ؛ وأنه لا تجوز عليه صفة قلة ولا كثرة ، وهي

على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية ، وأنها في كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير .

(١١) وقال آخرون : بل النفس معنى موجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق ، وإنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها مما يجري عليه حكم الطول والعرض والعمق ؛ فكل واحدٍ منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية ، وهذا قول طائفة من « الثنوية » يقال لهم « المنانية » .

(١٢) وقالت طائفة : إن النفس توصف بما وصفها هؤلاء الذين قدّمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات ، إلا أنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفاً بصفة الحيوان ، وهؤلاء « الدبّانية » .

(١٣) وحكى « الجريري » عن « جعفر بن مُبشر » أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ، ولكنه معنى بين الجواهر والجسم .

(١٤) وقال آخرون : النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عَرَضٌ ، وهو « أبو الهذيل » .

وزعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، واستشهد على ذلك بقول الله عز وجل : (الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها [٣٩ - ٤٢]) .

(١٥) وقال « جعفر بن حرب » : النفس عَرَضٌ من الأعراض يوجد في هذا الجسم ، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما ، وإنها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام .

(١٩)

قولهم في الحواس

واختلف الناس في الحواس :

(١) فقالت « المنانية » : الإنسان هو الحواس الخمس ، وإنها أجسام ، وإنه لا شيء غير الحواس ؛ لأن الأشياء عندهم شيان نور وظلمة ، وإن النور خمس حواس ، وإن الظلام خمس حواس : سمع ، وبصر ، وحاسة الذوق ، والشم ، وحاسة اللمس .

(٢) وقالت « الديّانية » : إن الظلام مَوَاتٌ جاهل لا حِسَّ له ، وإن النور حَيٌّ بنفسه حساس ، وإن سَمِعَ النور هو بصره ، وهو ذَائِقُهُ ، وهو شَائِمُهُ ، وإنما اختلف إدراكه ؛ فصار يُدْرِكُ بجهة مالا يدرك بالجهة الأخرى ؛ لأن الآفة خالطته من جهة خلاف ما خالطته من الجهة الأخرى ، فاختلف الإدراك لاختلاف الأعراض .

وزعموا أن النور بَيَاضٌ كله ، وأن الظلام سَوَادٌ كله ، وإنما اختلفت الألوان فصار منها صَفْرَةٌ وَخَضْرَاءٌ إلى غير ذلك لاختلاف اختلاط هذين اللونين ، وزعموا أن اللون هو الطعم .

(٣) وحكى عن « الرقونية » أنهم يزعمون أن البدن فيه روح وحواس خمس ، وأن الروح غير الحواس وغير البدن .

(٤) وقد أنكر كثير من الناس الحواس ، وهم الذين ينفون الأعراض ، وزعموا أنه ليس إلا السميع البصير اللائق الشام اللامس ، وليس هاهنا سمع وبصر وحاسة ذوق وحاسة شَمٍّ وحاسة يكون بها اللمس غير الجسد ؛ فدفَعُوا الحواس وأنكروها .

(٥) وحكى « زرقان » عن « أبي الهذيل » و « معمر » أنهما ثبتا الحواس الخمس أعراضاً غير البدن ، وأنهما ثبتا النفس عَرَضاً غيرها وغير البدن .

(٦) وثبت « عباد بن سليمان » الإنسان ستَّ حواس : [السمع ، والبصر ، وحاسة الذوق ، و [حاسة الشم ، وحاسة اللمس . وثبت القرج حاسة سادسة .

(٧) وحكى « الجاحظ » أن « النِّظام » قال : إن النفس تُدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذنُ والشم والأف والعين ، لا أن للإنسان سماً هو غيره وبصراً هو غيره ، وإن الإنسان يسمع بنفسه ، وقد يصم لآفة تدخل عليه ، وكذلك يُبصر بنفسه ، وقد يعمى لآفة تدخل عليه .

(٢٠)

هل يوصف الباريء بالقدرة على خلق حاسة سادسة ؟

واختلفوا : هل يوصف الباريء عز وجل بالقدرة على أن يخلق حاسة سادسة غير هذه الحواس لمحسوس سادس ، أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل يوصف بالقدرة على أن يخلق لبعض عباده قدرة على خلق الأجسام أم لا ؟

(١) فزعم زاعمون منهم « ضِرَار بن عمرو » و « حفص الفرد » و « سفيان ابن سحبان » في رجال غيرهم أن الباريء عز وجل يوصف بالقدرة على ذلك ، وأنه يخلق لعباده في المآد حاسة سادسة يُدركون بها ماهيته : أى يُدركون بها ما هو .

(٢) وأبى أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيعة وكثير من المرجئة [ذلك] .

(٣) وقال قائلون : إن الباريء قادر [على] أن يُقدِّر عباده على خلق الأجسام .

(٤) وأبى أكثر الناس ذلك .

(٢١)

هل الحواس جنس واحد؟

واختلفوا في الحواس الخمس : هل هي جنس واحد ، أو أجناس مختلفة ؟
 (١) فقال قائلون : هي أجناس مختلفة ، جنسُ السمع غيرُ جنسِ البصر ، وكذلك حكم كل حاسة : جنسها مخالفٌ لسائر أجناس الحواس ، وهي على اختلافها أعراض غير الحساس ، وهذا قول كثير من المعتزلة منهم « الجبائي » وغيره
 (٢) وقيل قائلون : كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى ؛ ولا نقول هي مخالفة لها ؛ لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف ، وهذا قول « أبي الهذيل » .
 (٣) وزعم « عمرو بن بحر الجاحظ » أن الحواس جنس واحد ، وأن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ، ومن جنس سائر الحواس ، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس ، وفي موانع الحساس ، والحواس ، لا غير ذلك ؛ لأن النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق ، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعاً وآخر بصرّاً وآخر شماً على قدر ما مازجها من الموانع ، فأما جوهر الحساس فلا يختلف ، ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع وتفاسد كتامع الختاف وتفاسد المتضاد .

وزعم أن اختلاف المحسوس من اللون والصوت في جنسهما وأنفسهما ، ولو كان بدل على اختلاف جنس البصر والسمع لكان ينبغي أن يكون بعضُ البصر أشدّ خلافاً لبعض من السمع للبصر ؛ لأن السواد وإن كان مرئياً فهو أشدّ مخالفةً لجنس البياض من جنس الخوض للِسواد .

قال : فلما كان ذلك فاسداً لم يجب أن تختلف الحواس لاختلاف

المحسوسات

قال الجاحظ : فالحساس ضرب واحد ، والحسُّ ضرب واحد ،

(٣ - مقالات ٢)

والحسوسات ثلاثة أضرب : مختلف كالطعم واللون ، ومتفق [ك... (١)] ومتضاد كالسواد والبياض .

وكان يجيب عن قول من قال « هل يقدر الله سبحانه أن يخلق حاسة سادسة لا تعقل كيفيةها لمحسوس سادس لا تعلم كيفيةته » ؟ بأنه وإن كان لا تعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم أنه لا يخلو من أن يدرك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال ، ولا بدّ لتلك الحاسة من أن تكون من جنس الحواس الخمس ، كما أن حاسة البصر من جنس حاسة السمع .

* * *

وزعم الجاحظ أن أصحابه اختلفوا في اختلاف طرق الحواس وشوائبها ، ومن أى شيء موانعها .

فزعم قوم أن الذى يمنع السمع من وجود اللون أن شائبته ومافيه من جنس الظلام الذى يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت ، وأن الذى يمنع البصر من وجود الأصوات أن شائبته من جنس الزجاج الذى يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون .

قال : وعلى مثل هذا رتبوا اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح .

قال : وزعم آخرون أنه إنما صار الفم يجد الطعوم دون الأرباب والأصوات والألوان لأن الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها ، وأن كل شيء منها من سوى الطعوم قليل ممنوع ، ومستفرغ القوى مشغول ، وكذلك الغالب على شوائب الأسماع الأصوات ، وعلى شوائب الأنوف الأرباب .

(١) كذا بياض بالأصل ، ولعل الأصل « كيباض شيء وبياض شيء آخر » .

قال : وزعم آخرون أن البصر إنما أدرك الألوان دون الطعوم والأرايح والأنصوات لقلة الألوان فيه ، ولو كانت كثيرة لكان منعمها أشد ، ولو أفرطت عليه لما وجد لوناً رأساً ، لأن الألوان هي التي تمنع من الألوان ، فقلقة الموانع من اللون أدرك اللون ، وكذلك الذائق والشام والسامع .
وزعم « الجاحظ » أن هذا هو القياس على أصول « النظام » وأن النظام كان يعتل للقولين الأولين .

(٢٢)

هل الشم إدراك للمشموم ، ونحو ذلك
واختلف الناس : هل الشم والذوق واللس إدراك للمشموم والمذوق واللموس أم لا ؟ على مقالتين .
(١) فزعم زاعمون أن ذلك إدراك لللموس والمذوق والمشموم .
(٢) وقال آخرون : إن ذلك ليس بإدراك لللموس والمذوق والمشموم ، وإن الإدراك لللموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللس والشم ، منهم « الجبائي » ، وغيره .

(٢٣)

قولهم في الحركات والسكون والأفعال
واختلف الناس في الحركات والسكون والأفعال :
(١) فقال « الأصم »^(١) : لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق ، ولم
(١) انظر الفرق ٩٦ وأصول الدين ٣٦ - ٣٧ وللل ٥٣ ، وانظر ما سبق في ج ٢ من هذا الكتاب .

يثبت حركة غير الجسم ، ولا يثبت سكوناً غير ، ولا فعلاً غير ، ولا قياماً غير ، ولا قعوداً غير ، ولا افتراقاً ولا اجتماعاً ولا حركة ولا سكوناً ولا لوناً غير ، ولا صوتاً ولا طعماً غير ، ولا رائحة غير .

فأما بعض أهل النظر - ممن يزعم أن « الأصم » قد علم الحركات والسكون والألوان ضرورة ، وإن لم يعلم أنها غير الجسم - فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت الحركة والسكون وسائر الأفعال غير الجسم ، ولا يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكوناً ولا قياماً ولا قعوداً ولا فعلاً .

فأما من زعم أن « الأصم » كان لا يعلم الأعراض على وجه من الوجوه فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكوناً ولا قياماً ولا قعوداً ولا اجتماعاً ولا افتراقاً على وجه من الوجوه ، وكذلك يقول في سائر الأعراض .

(٢) وقال « هشام بن الحكم » : الحركات وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون الأعراض أعراضاً أنها صفات الأجسام ، لا هي الأجسام ولا غيرها ، إنها (؟) ليست بأجسام فيقع عليها التغاير .

وقد حُكي هذا عن بعض المتقدمين ، وأنه كان يقول كما حكينا عن « هشام » وأنه لم يكن يثبت أعراضاً غير الأجسام .

ويحكى عن هشام أنه كان لا يزعم أن صفات الإنسان أشياء ؛ لأن الأشياء هي الأجسام عنده ، وكان يزعم أنها معانٍ ، وليست بأشياء .

وحكى « زرقان » عن هشام بن الحكم أنه كان يزعم أن الحركة معنى ، وأن السكون ليس بمعنى ؛ فإن لم يكن ما حكاه من ذلك صحيحاً فقد كان بعض المتقدمين يزعم أن العالم كان ساكناً متحركاً ، وأن الحركة معنى ، وأن السكون ليس بمعنى ، حكاه « أبو عيسى » عن أصحاب الطبائع .

(٣) وقال قائلون منهم « أبو الهذيل » و « هشام » و « بشر بن المعتز » و « جعفر بن حرب » و « الإسكافي » وغيرهم : الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأرابع والأصوات والكلام وال سكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللبن والخشونة أعراضٌ غيرُ الأجسام .

(٤) وقال « ضرار بن عمرو » : الألوان والطعوم والأرابع والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والزنة أبعاضُ الأجسام ، وإنها متجاوزة ، وحكى عنه مثل ذلك في الاستطاعة والحياة .

وزعم أن الحركات والسكون وسائر الأفعال التي تكون من الأجسام أعراضٌ لا أجسام .

وحكى عنه في التأليف أنه كان يثبت به بعض الجسم .
فأما غيره ممن كان يذهب إلى قوله في الأجسام فإنه يثبت التأليف والاجتماع والافتراق والاستطاعة غير الأجسام .

(٥) وقال قائلون : السواد هو غير الأسود ، وكذلك الخلاءة هي غير الخلو ، وكذلك الجوضة هي غير الشيء الحامض ، ولم يثبتوا اللون غير الملون ، ولا يثبتون طعم الشيء غيره .

(٦) وحكى « زرقان » عن « جهنم بن صفوان ^(١) » أنه كان يزعم أن الحركة جسم ، وتحال أن تكون غير جسم ، لأن غير الجسم هو الله سبحانه ، فلا يكون شيء يشبهه .

(٧) وحكى عن « الجواليقية » و « شيطان الطاق^(١) » أن الحركات هي أفعال الخلق ؛ لأن الله عز وجل أمرهم بالفعل ، ولا يكون مفعولا إلا ما كان طويلا عريضا عميقا ، وما كان غير طويل ولا عريض ولا عميق فليس بمفعول .

(٨) وقال « إبراهيم النظام^(٢) » : أفعيلُ الإنسان كلها حركات ، وهي أعراض ، وإنما يقال « سُكون » في اللغة إذا اعتمد الجسمُ في المكان وقتين قيل « سَكَنَ في المكان » لا أن السكون معنى غير اعتماده .

وزعم أن الاعتمادات والأكوان هي الحركات ، وأن الحركات على ضربين : حركة اعتماد في المكان ، وحركة نُقْلَة عن المكان ، وزعم أن الحركات كلها جنس واحد ، وأنه مُحَال أن يفعل الذاتُ فعلين مختلفين .

وكان « النظام » - فيما حُكي عنه - يزعم أن الطول هو الطويل ، وأن العَرْضَ هو العريض ، وكان يُثبت الألوان والطعوم والأرايسج والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا ، يزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة ، وأن الأجسام اللطاف قد تحملُ في حيز واحد ، وكان لا يثبت عرضاً إلا الحركة فقط .

(٩) وقال « معمر » : الأكوان كلها سكون ، وإنما يقال لبعضها حركات في اللغة ، وهي كلها سكون في الحقيقة ؛ وكان يُثبت الألوان والطعوم والأرايسج والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة غير الأجسام .

(١٠) وكان « عباد بن سليمان » يثبت الأعراض غير الأجسام ، فإذا قيل له : تقول الحركة غير المتحرك والأسود غير السواد ؟ امتنع من ذلك ، وقال :

(١) انظر الفرق ٥٢ و ٥٣ .

(٢) انظر الفرق ١١٤ و ١٢١ و ١٢٢ وأصول الدين ٤٨ والانتصار ٢٨

قولى فى الجسم متحرك إخبار عن جسم وحركة ؛ فلا يجوز أن أقول الحركة غير المتحرك ؛ إذ كان قولى متحرك إخبارا عن جسم وحركة ، ولكن أقول : الحركة غير الجسم .

(١١) وقال قائلون من أصحاب الطبائع : إن الأجسام كلها من أربع طبائع : حرارة ، وبرودة ، ورطوبة ، ويُبوسة ، وإن الطبائع الأربع أجسام ، ولم يُثبتوا أشياء إلا هذه الطبائع الأربع ، وأنكروا الحركات ، وزعموا أن الألوان والطعوم والأراييج هى الطبائع الأربع .

(١٢) وقال قائلون منهم : إن الأجسام من أربع طبائع ، وأثبتوا الحركات ، ولم يثبتوا عرضا غيرها ، وأثبتوا الألوان والأراييج من هذه الطبائع .

(١٣) وقال قائلون : الأجسام من أربع طبائع وروح سابعة فيها ، وإنهم لا يعقلون جسما إلا هذه الخمسة الأشياء ، وأثبتوا الحركات أعراضا .

(١٤) وقال قائلون بإبطال الأعراض والحركات والسكون ، وأثبتوا السواد وهو عين الشيء الأسود ، لا غيره ، وكذلك البياض وسائر الألوان ، وكذلك الحلاوة والحوضة وسائر الطعوم ، وكذلك قولهم فى الأراييج ، وفى الحرارة إنها عين الشيء الحار ، لا غيره ، وكذلك قولهم فى الرطوبة والبرودة واليبوسة ، وكذلك قولهم فى الحياة إنها هى الحى ، وهؤلاء منهم من يُثبت حركة الجسم وفعله غيره ، ومنهم من لا يثبت عرضا غير الجسم على وجه من الوجوه .

(١٥) وحكى عن بعض أهل التنفية من « المنانية » أنهم يزعمون أن الأجسام من أصلين ، وأن كل واحد من الأصلين من خمسة أجناس : من سواد ، وبياض ، وصفرة ، وخضرة ، وحرمة ، وأنهم لا يعقلون جسما إلا ما كان كذلك ، وأنهم دانوا بإبطال الأعراض .

(١٦) وحكى عن بعض أهل التنفية من « الديصانية » أنهم ثبتوا الأجسام

من أصليين ، وأنهم زعموا أن أحد الأصلين سواد كله ، والآخر بياض كله ، وأن النور هو البياض ، وأن الظلام هو السواد ، وأن سائر الألوان من هذين اللونين ، وإنما اختلفت الألوان فصار منها سفرة وحمرة وخضرة لاختلاف امتزاج هذين اللونين ، وأنهم أنكروا الأعراض .

(١٧) فأما « أبو عيسى الوراق » فإنه حكى أن من أهل التنفية من يثبت الأعراض من الحركات والسكون وسائر الأفعال غير الأجسام . وأن منهم من يزعم أنها صفات الأجسام ، لا هي الأجسام ولا غيرها ، وأن منهم من نفّاها وأبطلها ، وزعم أنه لا حركة ولا سكون ولا فعلَ غير الأصليين .

(٢٤)

هل الطعم هو اللون أم غيره ؟

وَاختلفوا في اللون : هل هو الطعم أم غيره ؟ وهل الطعم هو الرائحة أم هو غيرها ؟

(١) فقال قائلون : اللون هو الطعم ، وهو الرائحة ، وهو الصوت ، والجو ، وكذلك قولهم في السمع والبصر والذائق والشام ، وهؤلاء هم « الديصانية » .

(٢) وقال قائلون : اللون غير الطعم ، و [الطعم] غير الرائحة ، والرائحة غير الجو ، والجو غير الصوت ، وهذا قول أكثر أهل النظر .

(٢٥)

هل الحركات مشبهة ؟

وَاختلف الذين أثبتوا الحركاتِ أعراضاً غيرَ الأجسام ، في الحركات :

هل هي مشتبهة أم لا؟ وهل هي جنس واحد أم أجناس كثيرة أم ليست بأجناس؟

(١) فقال « أبو الهذيل » : الحركة لا يجوز أن تُشبه الحركة ، وكذلك العَرَضُ لا يجوز أن يُشبه العَرَضُ ؛ لأن المشتبهين يشتبهان باشتباه ، ولكن قد يقال : إن الحركة شبه الحركة ، وزعم أن الإنسان يقدر على حركة وسكون ، فإن فَعَلَ الحركة في الوقت الثاني من وقت قدره (؟) وفعل معها كوناً يَمْنَعُ فهي حركة يمنة ، وإن فعل معها كوناً يَسِرُّ فهي حركة يسرة ، وكذلك القول في سائر الجهات ؛ لأننا إذا قلنا « حركة يمنة » فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنة ، وكذلك إذا قلنا « الحركة يسرة » فإنما ثبتنا الحركة [و] كوناً يسرة .

والحركات عنده غير الأُكوان والمماسات ، وكذلك السكون عنده غير الأُكوان والمماسات ، ولم يكن يزعم أنه قادرٌ أن يفعل في الوقت الأول حركات في الثاني ، وإنما يقدر على حركة وسكون ، فأى الأُكوان فعله وهي ^(١) (؟) الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع السكون ، ولم يكن يعمل حركةً خلافاً للحركة . وكان أيضاً لا يزعم أن الأعراض لا تختلف ، لأن المختلف باختلاف يختلف عنده .

وكان أيضاً لا يزعم أن الخلاف ما كان الشيطان به مختلفين ، وكذلك الوفاق ما كانا به متفقين ، وكان يزعم أن شيئاً يخالف شيئاً بنفسه أو يشبهه أو بواقفه بنفسه ، وكان لا يقول : الباري مخالف للعالم .

(٢) وقال « إبراهيم النظام » ^(٢) : حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد ، وإن الحركات هي الأُكوان ، وإن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين

(١) كذا ، ولعل أصل الكلام « فأى الأُكوان فعله في الثاني » .

(٢) مع ما سبق ذكره عنه انظر الاتصار ٢٨ .

كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين ، وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار ،
والتيامن من جنس التياسر ، والطاعة من جنس المصية ، والكفر من جنس
الإيمان ، والصدق من جنس الكذب .

(٣) وقال قائلون : الحركات أجناس ، وإنها متضادات ، والتيامن ضد
التياسر ، والقيام ضد القعود ، والتقدم ضد التأخر ، والتصاعد ضد الانحدار ، وإن
هذه المتضادات من الأعراض مختلفة : فمنها ما يختلف بنفسه كالسواد والبياض ،
ومنها ما يختلف [لعله هي غيره كـ . . . (١) ومنها ما يختلف] لا لنفسه ولا لعله
هي غيره كالتيامن والتياسر وما أشبه ذلك ؛ وإن الحركة والسكون هي الأكوان
وإن الإنسان يقدر أن يفعل السكون في الثاني وحركات مختلفات متضادات
على البدل .

وقد تكون الطاعة عند هؤلاء القائلين من جنس المصية ، كالحركتين في
الجهة الواحدة يؤمر بإحدهما فتكون طاعة ويُنهى عن الأخرى فتكون ممصية ،
فقد تكون الطاعة من جنس المصية ، وقد تكون ضدها ، كالحركتين
في جهتين مختلفتين ، وقد يفعل الفاعل الواحد أفعالا متضادة كالحركة
والسكون .

وزعم صاحب هذا القول أن الأعراض تشبه بأنفسها كالسوادين والبياضين ،
وأنها تتفق بأنفسها ، وأن الجواهر مشبهة بأنفسها ، وكذلك الأعراض المختلفة
تختلف بأنفسها كالسواد والبياض .

وكان يزعم مرة أن الذهب يمنة من جنس الذهب يمنة ، ثم رجع عن هذا

(١) كذا ، وانظر القول الثامن في البحث رقم ٢٧ الآتي .

وزعم أن الذهب يمّنة إذا كان في مكان فهو ضد الذهب يمّنة في مكان آخر ؛ لأن الكون في مكان يضاد الكون في غيره . وكان لا يثبت متفقين مشتبّهين يتفقان بغيرها ، وإنما يتفق المتفقان بأنفسهما . وكذلك المشتبّهان ، وهذا قول « محمد بن عبد الوهاب الجبّائي » .

(٤) وزعم بعض المتكلمين أن الأعراض تشبه بغيرها ، وأن الأعراض مختلفة بأنفسها ، والأجسام تختلف بغيرها ، وهذا قول البغداديين « الخياط » وغيره . وزعم البغداديون من المعتزلة أن الطاعة لا تكون من جنس المعصية ، وأن الكفر لا يكون من جنس الإيمان ، وأن الحركة لا تكون من جنس السكون . (٥) وقال « حسين النجار » ، ومن قال بقوله : إن الأشياء المحدثات كلها مشتبّهة في باب الحدث متفقة فيه أجسامها وأعراضها ، وإنه لا يشبه الخلق إلا مخلوق ؛ لأنه لو جاز أن يشبه الخلق ما ليس بمخلوق لجاز أن يشبه الخالق ما ليس بخالق .

(٢٦)

معنى الحركة والسكون ومحلهما ؟

واختلف المتكلمون في معنى الحركة والسكون ، وأين محل ذلك في الجسم : هل هو في المكان الأول أو الثاني^(١) ؟

(١) فقال قائلون : معنى الحركة معنى السكون ، والحركات كلها اعتمادات ، ومنها انتقال ، ومنها ما ليس بانتقال ، والقائل بهذا القول « النظام » .

وزعم أن الجسم إذا تحرك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأول ، وهي اعتماداته التي توجب السكون في الثاني ، وأن السكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني .

(١) انظر الفرق ١٤٤ .

(٢) وكان « محمد بن شبيب » يُثبت الحركة والسكون ، ويزعم أنهما الأكوان وأن الأكوان منها حركة ومنها سكون ، وأن الإنسان إذا تحرك إلى الثاني فاعتماده في المكان الأول الذي يوجب الكون في الثاني [حركة ^(١)] وثقل وزوال ؛ إذا صار الجسم إلى الثاني ؛ لأن أهل اللغة لم يُسمّوا الجسمَ زائلاً منتقلاً متحركاً عن الأول إلا إذا صار إلى المكان الثاني ، فالعنى حَدَث فيه وهو في المكان الأول وسمى زوالاً في حال كونه في المكان الثاني لا تساع اللغة ، وتتكلم بكلام الناس على سبيل ما تكلموا به ، وقد يكون الكون في المكان الثاني حركة ويكون سكوناً ، فإن كان حركة أوجب كوناً في المكان الثالث وكان سكوناً في الثاني (٢) .

(٣) وقال « معمر » : معنى السكون أنه الكون ، ولا سكون إلا كون ، ولا كون إلا سكون .

(٤) وقال « أبو الهذيل » : الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات ، وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها ، وهى انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه ، وسكون الجسم في المكان هو لبثه فيه زمانين ؛ فلا بُدَّ في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ، ولا بد للسكون من زمانين .

(٥) وقال « عباد » : الحركات والسكون مماسات ، وزعم أن معنى حركة معنى زوال .

(٦) وقال « بشر بن المعتمر » : الحركة تحدث لا في المكان الأول ولا في الثاني ، ولكن يتحرك بها الجسم عن الأول إلى الثاني .

(٧) وكان « الجبائي » يزعم أن الحركة والسكون أكوان ، وأن معنى

(١) هذه الكلمة ساقطة من الأصول . وتام المعنى محتاج إليها .

الحركة معنى الزوال ، فلا حركة إلا وهي زوال ، وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال ، وإن الحركة المدومة تسمى زوالاً قبل كونها ، ولا تسمى انتقالاً .
 فقلت له : فلم لا تثبت كل حركة انتقالاً كما تثبت كل حركة زوالاً ؟
 فقال : من قبل أن حَبَلًا لو كان معلقاً بسقف فخرَكُهُ إنسان لقلنا : زال ، واضطرب ، وتحرك ، ولم نقل إنه انتقل .
 فقلت له : ولم لا يقال انتقل في الجبر كما قيل تحرك وزال واضطرب ؟
 فلم يأت بشيء يوجب التفرقة .

(٢٧)

هل يوصف الشيء بالوصف لنفسه أو لعله اقتضته
 واختلف المتكلمون فيما يوصف به الشيء : لنفسه بوصف ، أو لعله ؟ وفي
 الطاعة : حَسُنَتْ لنفسها أو لعله ؟

(١) فقال قائلون : كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي
 قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها
 كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز أن يأمر الله سبحانه [به] فهو
 حسن للأمر به ، وكل ما لم يحز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه ، وهذا قول
 « النظام » .

(٢) وقال « الإسكافي » في الحسن من الطاعات : حَسُنَ لنفسه ، والقبيح
 أيضاً : قبيح لنفسه ، لا لعله .

وأظنه كان يقول في الطاعة : إنها طاعة لنفسها ، وفي المعصية : إنها معصية لنفسها
 (٣) وقال قائلون : الطاعة إنما سُمِّيت طاعة لله لأنه أمر بها ، لا لنفسها .

(٤) وقال قائلون : الطاعة لله إنما هي طاعة له لأنه أرادها ، والمعصية سميت
 معصية له لأنه كرهها .

(٥) وقال قائلون : كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وُصف به ، وأنكروا الأعراض والصفات .

(٦) وقال قائلون : كل ما وُصف به الشيء وإنما وُصف به لمعنى هو صفة له ، وهو قول « ابن كلاب » وكان يقول : كل معنى وُصف به الشيء فهو صفة له .

(٧) وقال قائلون : ما وُصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى ، كالقول سواد وبياض والقول في القديم إنه قديم عالم ، وقد يكون لعلّة ، كالقول متحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون ؛ وثبتوا أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا : عالم قادر ، فهي صفات أسماء ، والقول يعلم ويقدر ، فهذه صفات لا أسماء ، والقول شيء ، فهذا اسم لا صفة .

(٨) وقال قائلون : قد يوصف الشيء بصفة لنفسه ، كقولنا سواد وبياض ، وقد يوصف لعلّة كقولنا متحرك ساكن ، وقد يوصف لنفسه ولا لعلّة كقولنا مُحدث .

(٢٨)

هل تبقى الأعراض ؟

واختلف الناس في الأعراض : هل تبقى أم لا ^(١) ؟

(١) فقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى وقتين ، لأن الباقي إما يكون باقيا بنفسه أو ببقاء فيه ، فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها ، لأن هذا يُوجب بقاءها في حال حدوثها ، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ، لأنها لا تمحّل الأعراض ،

(١) راجع في هذا البحث : أصول الدين ٥١-٥٢ ، وشرح للواقف : ٣٨/٥-٥٠
١٨٣/٦٠ ؛ والانتصار ١٢ ، والمثل ٣٥ .

والقائل بهذا « أحمد بن علي الشطوي » وقال به « أبو القاسم البلخي » و « محمد ابن عبد الله بن مملك الأصبهاني » .

وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراض ، وأنها لا تبقى وقتين ، وهم يشتون الأعراض كلها ، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين .

(٢) وقال قائلون : إنه لا عرض إلا الحركات ، وإنه لا يجوز أن تبقى ، والقائل بهذا « النظام » .

(٣) وقال « أبو الهذيل » : الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى ، والحركات كلها لا تبقى ، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى ، وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باق ، وكذلك أكوانهم ، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر ، وكان يزعم أن الألوان تبقى ، وكذلك الطعوم والأرايح والحياة والقدرة تبقى [ببقاء] لافي مكان ، ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل للشئ ابته ، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض ، وكذلك كان يزعم أن الآلام تبقى ، وكذلك اللذات ، فالآلام أهل النار باقية فيهم ، ولذات أهل الجنة باقية فيهم .

(٤) وكان « محمد بن شبيب » يزعم أن الحركات لا تبقى ، وكذلك السكون لا يبقى .

(٥) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » يقول : الحركات كلها [لا] تبقى ، والسكون على ضربين : سكون الجداد ، وسكون الحيوان ، فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى ، وسكون الموات يبقى ، وكان يقول : إن الألوان والطعوم والأرايح والحياة والقدرة والصحة تبقى ، ويقول ببقاء أعراض كثيرة ، وكان يقول : إن كل ما يفعله الحي في نفسه مباشرة من الأعراض فهو غير باق ، وكذلك يقول : إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء ، وكذلك يقول في الأجسام : إنها تبقى لا ببقاء ، وكذلك يحيز بقاء الكلام .

- (٦) وقال قائلون في الحركة : إنها لا يجوز أن تبقى ، ولا يجوز أن تُعاد .
- (٧) وقال « ضرار بن عمرو » و « الحسين بن محمد النجار » : إن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين .
- وكان « ضرار » و « الحسين النجار » يقولان : البقاء للجسم الذي هو أبعاض منها كذا ومنها كذا .
- وكان « النجار » ينكر بقاء الاستطاعة ؛ لأنها ليست بداخلة في جملة الجسم ، وهي غيره ، ويستحيل أن يكون في غيرها ؛ لأنه يستحيل أن يبقى الشيء ببقاء في غيره .
- (٨) وقال « بشر بن المعتمر » : السكون يبقى ، ولا يتقصَّى إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة ، وكذلك السواد يبقى ، ولا يتقصَّى إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضده من بياض أو غيره ، وكذلك في سائر الأعراض على هذا الترتيب .

(٢٩)

هل تنفى الأعراض ؟

واختلفوا : هل تنفى الأعراض أم لا ؟

- (١) فقال قائلون : الأعراض كلها لا يقال إنها تنفى ؛ لأن ما جاز أن ينفى جاز أن يبقى .
- (٢) وقال قائلون : هي تنفى بمعنى نعدم .
- (٣) وقال قائلون : ما يجوز أن يبقى منها يجوز أن ينفى ، وما لا يجوز أن يبقى منها لا يجوز أن ينفى .

(٣٠)

هل للأعراض بقاء ؟

واختلفوا : هل لما بقاء أم لا ؟

(١) فقال قائلون : تبقى ببقاء الجسم .

(٢) وقال قائلون : تبقى لا ببقاء .

(٣) وقال قائلون : تبقى [ببقاء] لا في مكان .

* * *

(٣١)

قولهم في فناء الأعراض ؟

واختلفوا في فنائها :

(١) فقال قائلون : تبقى بفناء لا في مكان .

(٢) وقال قائلون : تبقى بفناء في غيرها ، والسواد فناء للبياض إذا حدث بعده

(٣) وقال قائلون : تبقى لا بفناء .

* * *

(٣٢)

رؤية الأجسام والأعراض ؟

واختلف الناس في رؤية الأعراض والأجسام^(١) :

(١) فقال « أبو الهذيل » : الأجسام تُرى ، وكذلك الحركات والسكون

والألوان والاجتماع والافتراق والقياس والقعود والاضطجاع ، وإن

الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ، ويرى السكون إذا رأى الشيء

ساكناً برؤيته له ساكناً ، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق

(٢) انظر شرح المواقف ٦ / ٢٨٥-٢٨٦ .

والقيام والقعود والاضطجاع ، وكل شيء إذا رأى الرائي الجسم عليه فَرَّقَ بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة ، وفَرَّقَ بينه وبين غيره مما ليس على منظره ، فهو راء لذلك الشيء .

وكان يزعم أن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً ، لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً ، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً ، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فَرَّقَ بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العَرَضَ .

وكان يزعم أن الألوان لا تلمس ، لأن الإنسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس (٢) وكان « الجبائي » يوافق في رؤية الأجسام والأعراض ، وكان يخالفه في لمس الأعراض .

(٣) وكان بعض أهل الكلام يُفكر أن يكون الإنسان يلمس الحرارة والبرودة ، ويزعم أنه يجدها لا بأن يلمسها .

(٤) وقال « النظام » : الأعراض مُحَالٌ أن تُرَى ، وإنه لا عَرَضَ إلا الحركة ، ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان ، والألوان أجسام ، ولا جسم يراه الرائي إلا لون .

(٥) وقال « عباد بن سليمان » : الأعراض لا تُرَى ، ولا يرى الرائي إلا الأجسام ، ولا يرى إلا وهو ذو جهات ، وأنكر أن يرى أحداً لوناً أو حركة أو سكوناً أو عرضاً .

(٦) وقال قائلون : الأجسام لا تُرَى ، ولا يرى إلا لون ، والألوان أعراض ، وهو « أبو الحسين الصالحى » ومن قال بقوله .

(٧) وقال قائلون : يرى اللون والملون ، ولا تُرَى الحركات والسكون وسائر الأعراض .

(٨) وقال « معتر » : إنما تدرك أعراض الجسم ، فأما الجسم فلا يجوز أن يدرك .

(٣٣)

هل خلق الشيء هو الشيء نفسه أم غيره ؟

واختلف الناس في خلق الشيء : هل هو الشيء أم غيره ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » : خَلَقُ الشيء [الذى] هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته [له] وقوله له « كُنْ » والخلقُ مع المخلوق في حاله ، وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريد ، ولا يقول له « كن » ، وثبتَ خَلَقَ المرض غيره ، وكذلك خلق الجوهر ، وزعم أن الخلق الذى هو إرادة وقول لا فى مكان ، وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطول هو خلق الشيء طويلاً ، وأن اللون خلقه له مُلَوَّنًا ، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له ، وهو غيره ، وإعادته له غيره ، وهو خلقه له بعد فَنَائِهِ ، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره ، وإرادته للإيمان غير أمره به ، وكان يُثَبَّتُ الابتداء غير المبتدأ ، والإعادة غير المُعَاد ، والابتداء : خلق الشيء أول مرة ، والإعادة : خلقه مرة أخرى .

(٢) وقال « هشام بن عمرو الفوطى » : ابتداء الشيء مما يجوز أن يعاد غيره ، وابتدأؤه مما لا يجوز أن يعاد ليس بغيره ، والإرادة المراد .

(٣) وكان « عباد بن سليمان » إذا قيل له : أتقول إن الخلق غير المخلوق ؟ قال : خطأ أن يقال ذلك ، لأن المخلوق عبارة عن شيء وخلق ، وكان يقول : خلق الشيء غير الشيء ، ولا يقول الخلق غير المخلوق ؛ وكان يقول : إن خلق

الشيء قول^١، كما كان يكون يقول أبو الهذيل ، ولا يقول إن الله قال له : كن^٢ كما كان أبو الهذيل يقول .

(٤) وحكى « زرقان » عن « معمر » أنه كان يزعم أن خلق الشيء غيره ، وللخلق خلق ، إلى ما لا نهاية له ، وإن ذلك يكون في وقت واحد^٣ معاً .

(٥) وحكى عن « هشام بن الحكم » أن خلق الشيء صفة له ، لا هو هو ولا غيره .

(٦) وقال « بشر بن المتمر » : خَلَقُ الشيء غيره ، والخلق قبل المخلوق ، وهو الإرادة من الله للشيء .

(٧) وقال « إبراهيم النظام » : اتَّخَذَ من الله سبحانه الذي هو تكون هو السكون^٤ ، وهو الشيء المخلوق ، وكذلك الابتداء هو المبتدأ ، والإعادة هي المَعَاد ، والإرادة من الله سبحانه تكون إيجاداً للشيء وهي الشيء ، وتكون أمراً وهي غير المراد ، كنعو إرادة الله للإيمان هي أمره به ؛ وتكون حُكْماً وإخباراً وهي غير المحكوم والخبر عنه ؛ وكان (؟) ^(١) إرادة الله سبحانه أن يقيم القيامة يعني أنه حاكم بذلك مُخْبِر به ، والابتداء هو المبتدأ ، والإعادة هي المعاد ، وهي خلق الشيء بعد إعدامه .

(٨) وقال « الجبائي » : الخلق هو المخلوق ، والإرادة من الله غير المراد ، وفعل الإنسان هو مفعوله ، وإرادته غير مراده .

وكان يزعم أن إرادة الله سبحانه للإيمان غير أمره به وغير الإيمان ، وإرادته لتكوين الشيء غيره .

(١) هنا بياض ، ولعل أصل الكلام « وكان يقول معنى إرادة الله أن يقيم القيامة — إلخ » أو « كنعو إرادة الله أن يقيم إلخ » أو ما يؤدي أحد هذين المعنيين .

(٩) وأظن أن مُثبتاً ثبت الخلق هو الخلق والإعادة غير المعاد .

(٣٤)

هل الخلق مخلوق؟

واختلف الذين قالوا إن خلق الشيء غيره ، في الخلق : هل هو مخلوق أم لا ؟
(١) فقال « أبو موسى الردار » : إن الخلق غير المخلوق، والخلق مخلوق في الحقيقة ، وليس له خلق .

(٢) وقال « أبو الهذيل » : الخلق الذي هو تأليف والذي هو لون والذي هو طول والذي هو كذا ، كلُّ ذلك مخلوق في الحقيقة ، وهو واقع عن قول وإرادة ، والخلق الذي هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة ، وإنما يقال : مخلوق في الجاز .

(٣) وقال قائلون : لا يقال الخلق مخلوق على وجه من الوجوه .
(٤) وقال « زهير الأثرى » : الخلق غير المخلوق ، وهو لإرادة وقول ، وهو محدث ليس بمخلوق .

(٥) وقال « أبو معاذ التومني » : الخلق حدث ، وليس بمحدث ولا مخلوق ، وإن الإرادة من الله سبحانه تكون إيجاباً وهي خُلق ، وتكون أمراً .
وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا مُحَدَّث .

(٣٥)

قولهم في البقاء والفناء

واختلف المتكلمون في البقاء والفناء^(١) .

(١) فقال قائلون ممن يُثبت خلق الشيء غيره : إن الباقي باقٍ لا يبقا .

(١) أنظر كتاب الانتصار ١٩ والفصل ٥/١ وأصول الدين ٤٢ ، ٤٥ ، ٨٧ ، ٧٣١ .

- (٢) وزعم قوم ممن يُثبت الخلق هو المخلوق : أن الباقي يبقى ببقاء .
- (٣) وقال « أبو الهذيل » : خلق الشيء غيره ، والبقاء غير الباقي ، والمعناء غير الفاني ، والبقاء قول الله عز وجل للشيء « اَبَقَ » والفناء قوله « اَفْنَى » .
- (٤) وقال قائلون من البغداديين : بقاء الشيء غيره ، وليس للفاني فناء ، والفاني يبقى لا يفناء .
- (٥) وقال قائلون منهم « الجُبَّائي » وغيره : الباقي باقٍ لا يبقا ، والفاني يَفْنَى لا يفناء غيره .
- (٦) وقال « معمر » : إن للفاني فناء ، وللبقاء فناء لا إلى غاية ، ومحال أن يُفنى الله الأشياء كلها .
- (٧) وقال « النظام » : الباقي يبقى لا يبقا ، والفاني فانٍ لا يفناء .
- (٨) وحكى « زرقان » أن « هشام بن الحكم » قال : البقاء صفةٌ للباقي ، لا هو هو ولا غيره ، وكذلك الفناء .

(٣٦)

أين يوجد البقاء والفناء ؟

واختلفوا في البقاء والفناء : أين يوجدان ؟ وهل يوجدان وقتاً واحداً أو أكثر من ذلك ؟^(١)

(١) فقال « أبو الهذيل » : البقاء والفناء يوجدان لا في مكان ، وكذلك

(١) انظر بعض هذه الأقوال في أصول الدين ٦٧ و٨٧ و٢٣١ .

الخلق، وكذلك الوقت لا في مكان، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد .

(٢) وقال قائلون : بقاء الشيء يوجد معه ، وهو غيره ، يوجد فيه ما دام باقياً .

(٣) وقال « محمد بن شبيب » : المعنى الذى هو فناء ومن أجله يُمدَم الجسم لا يقال له فناء حتى يعدم الجسم ، وإنه حالٌ في الجسم في حال وجوده فيه ، ثم يعدم بعد وجوده .

(٤) وقال « الجبائى » : فناء الجسم يوجد لا في مكان ، وهو مضافٌ له ، ولكل ما كان من جنسه ، وزعم أن السواد الذى كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض ، وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء ، وإن فناء العَرَض محلّ في الجسم ، والفناء لا يفتى .

(٣٧)

قولهم في معنى الباقي

واختلفوا في معنى الباقي ؟

(١) فقال قائلون : معنى الباقي أن له بقاء ، وكذلك قولهم في القديم والمُحَدَّث ؛ وهو قول « عبد الله بن كلاب » .

(٢) وقال قائلون : القديم باقٍ بنفسه ، وغير باقٍ ببقاء ، ومعنى القول في المُحَدَّث إنه باقٍ أن له بقاء ؛ لأنه يجوز أن يوجد غير باقٍ .

(٣) وقال قائلون ممن يذهب إلى أن كل باقٍ فهو باقٍ لا ببقاء : معنى الباقي أنه كائن لا بحدوث ، وأن القديم لم يزل باقياً لأنه لم يزل كائناً لا بحدوث

والمحدث في حال كونه بالمحدث ليس يباقي ، وفي الوقت الثاني هو باق ؛ لأنه كائن في الوقت الثاني لا بمحدث .

(٤) وقل آخرون منهم « الإسكافي » : معنى القول في المحدث إنه باق أنه وُجد حاليين ومرّ عليه زمانان ، فأما القديمُ فليس ذلك معنى القول فيه إنه باق ؛ لأنه لم يزل باقياً على الأوقات والأزمان .

(٣٨)

هل المعاني القائمة بالأجسام أعراض ؟

واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه ذلك : هل هي أعراض أو صفات ؟

(١) فقال قائلون : نقول : إنها صفات ، ولا نقول هي أعراض ، ونقول : هي معان ، ولا نقول هي الأجسام ، ولا نقول غيرها ؛ لأن التباير يقع بين الأجسام ، وهذا قول « هشام بن الحكم » .

(٢) وقال قائلون : هي أعراض ، وليست بصفات ؛ لأن الصفات هي الأوصاف ، وهي القول والكلام ، كالقول : زيدٌ عالمٌ قادرٌ حيٌّ ، فأما العلم والقدرة والحياة فليست بصفات ، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات .

(٣٩)

العلة في تسمية المعاني أعراضاً ؟

واختلفوا : لم تُسميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ؟

(١) فقال قائلون : سُميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها ،

وأنكر هؤلاء ، أن يُوجَدَ عَرَضٌ لا في مكان أو يحدث عَرَضٌ لا في جسم ، وهذا قول « النظام » وكثير من أهل النظر .

(٢) وقال قائلون : لم تُسمَّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام ؛ لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان ، وكالوقت الإرادة من الله سبحانه والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله تعالى ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٣) وقال قائلون : إنما سميت الأعراض أعراضاً لأنها لا لبث لها ، وإن هذه التسمية إنما أخذت من قول الله عز وجل : (قالوا هذا عارضٌ مُمطرٌنا) (٢٤ : ٤٦) فسموه عارضاً لأنه لا لبث له ، وقال : (تريدون عرض الدنيا) (٦٧ : ٨) فسئى السالَ عَرَضاً لأنه إلى انقضاء وزوال .

(٤) وقال قائلون : سُمِّيَ العَرَض عرضاً لأنه لا يقوم بنفسه ، وليس من جنس ما يقوم بنفسه :

(٥) وقال قائلون : سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين ، فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجة من كتاب أو سنة أو إجماع من الأمة وأهل اللغة ، وهذا قول طوائف من أهل النظر منهم « جعفر بن حرب » .

(٦) وكان « عبد الله بن كلاب » يسمي المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً ، ويسميا أشياء ، ويسميا صفات .

(٤٠)

هل يجوز قلب الأعراض أجساماً ، والعكس ؟
واختلفوا في قلب الأعراض أجساماً ، والأجسام أعراضاً .

(١) فقال قائلون منهم « حفص الفرد » وغيره : جائز أن يقلب الله الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً ، لأنه خلق الجسم جسماً والعرض عرضاً ، وإنما كان العرض عرضاً بأن خلقه الله عرضاً ، وكان الجسم جسماً بأن خلقه الله جسماً ، فجاز أن يكون الذي خلقه الله عرضاً يخلقه جسماً ، والذي خلقه جسماً يخلقه عرضاً ، وكذلك زعم أن الله خلق اللون لونا والطعم طعماً ، وكذلك قوله في سائر الأجفاس ، وأن الأشياء إنما هي على ما هي عليه بأن خلقت كذلك ، وإن الإنسان لم يفعل الأشياء على ما هي عليه ، ولم تكن على ما هي عليه بأن فعلها كذلك .

(٢) وقال أكثر أهل النظر بإنكار قلب الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً ، وقال : ذلك محال ، لأن القلب إنما هو رَفْعُ الأعراض وإحداث أعراض ، والأعراض لا تتحمل أعراضاً ، واعتلوا بعلل كثيرة .

(٣) وقال كثير من الذين لم يقولوا بجواز قلب الأعراض منهم « الجبائي » : لا نقول إن الله خلق الجوهر جوهرًا واللون لونا والشئ شيئاً والعرض عرضاً ، لأن الله يعلمه جوهرًا قبل أن يخلقه ، وكذلك اللون يعلمه لونا قبل أن يخلقه ، وكذلك قوله فيما سمي به الشئ قبل كونه .

(٤) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : إن الله تعالى خلق الجوهر جوهرًا واللون لونا والشئ شيئاً والحركة حركة ، ولو لم يخلق الجوهر جوهرًا ويحدثه جوهرًا لكان قديمًا جوهرًا ، فلما استحال ذلك صح أنه خلقه جوهرًا ، ولو لم يخلقه جوهرًا لم يكن الجوهر بالله كان جوهرًا .

(٤١)

قولهم فى المعانى

واختلف الناس فى المعانى ^(١) .

(١) فقال قائلون : إن الجسم إذا سكن فإنما يسكن (١) لمعنى هو الحركة ، لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أولاً من غيره ، ولم يكن بأن يتحرك فى الوقت الذى يتحرك [فيه] أولاً منه بالحركة قبل ذلك .

قالوا : وإذا كان ذلك كذلك فكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركةً للمتحرك لم تسكن بأن تكون حركةً [له] أولاً منها أن تكون حركةً لغيره وذلك المعنى كان معنى لأن كانت الحركة حركةً للمتحرك لمعنى آخر ، وليس للمعنى كل ولا جميع ، وإنما تحدث فى وقت واحد ، وكذلك القول فى السواد والبياض ، وفى أنه سواد لجسم دون غيره ، وفى أنه بياض لجسم دون غيره ، وكذلك القول فى مخالفة السواد والبياض ، وكذلك القول فى سائر الأجناس والأعراض عندهم ، وإن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معانٍ لا كل لها .

وزعموا أن المعانى التى لا كل لها فعلٌ للسكان الذى حَلَّتْهُ ، وكذلك القول فى الحى والليت إذا أثبتناه حياً وميتاً فلا بد من إثبات معانٍ لانهائية لها حَلَّتْ فيه ؛ لأن الحياة لا تكون حياة [له] دون غيره إلا لمعنى ، وذلك المعنى لمعنى ، ثم كذلك لا إلى غاية ، وهذا قول « معمر » .

(٢) وسمعت بعض المتكلمين — وهو « أحمد الفرائى » — يزعم أن الحركة حركة للجسم لمعنى ، وأن المعنى الذى كانت له الحركة حركةً للجسم حَدَّثَ لا لمعنى .

(٣) وقال أكثر أهل النظر : إذا ثبتنا الجسم متحركاً كما بعد أن كان ساكناً فلا بد من حركة لها تحرك ، والحركة حركة للجسم لا من أجل حدوث معنى له كانت حركة له ، وكذلك القول في سائر الأعراض .

(٤٢)

هل الحركة حركة لنفسها ؟

واختلف هؤلاء في الحركة إذا كانت حركة للجسم لا لمعنى : هل هي حركة له لنفسها أو لمعنى ^(١) ؟

(١) فقال « الجبائي » : إنها حركة له لا لنفسها ولا لمعنى .

(٢) وقال قائلون : هي حركة له لنفسها .

(٤٣)

هل يجوز إعادة الأعراض ؟

واختلف المتكلمون في الأعراض : هل يجوز إعادة أم لا ؟ ^(٢)

(١) فقال كثير من المتكلمين منهم « محمد بن شبيب » بإعادة الحركات .

(٢) وحكى « زرقان » عن بعض المتقدمين أن الحركة في الوقت الثاني هي

الحركة في الوقت الأول مُعَادَة .

(١) في الأصول « هل هي حركة له لنفسها ولا لمعنى » صوابه ما ذكرناه .

(٢) انظر أصول الدين ٢٣٣ وما بعدها .

(٣) وقال قائلون : الأعراض كلها لا يجوز إعادتها .

(٤) وقال قائلون منهم « الإسكافي » : ما يبقى من الأعراض يجوز أن يُعاد، وما لا يبقى منها لا يجوز أن يعاد .

(٥) وقال قائلون : ما لا نعرف كيفيته كالألوان والطعوم والأرايح والقوة والسمع والبصر وما أشبه ذلك لجائز أن يعاد، وما يعرف الخلق كيفيته كالحركات والسكون وما يتولد عنها كالتأليف والتفريق والأصوات وسائر ما يعرفون كيفيته فلا يجوز أن يعاد، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٦) وقال قائلون : ما يعرف الخلق كيفيته أو يقدرّون على جنسه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائز أن يعاد، وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد، وهذا قول « الجبائي » .

وزعم أن ما يجوز أن يعاد فجائز عليه التقديم في الوجود والتأخير، وأن الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم في الوجود والتأخير، ولو جاز ذلك على الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك، أو كان ما يقدر عليه أن يفعل في الوقت الثاني يجوز أن يفعل في الوقت العاشر مُعَاداً، ولو كان ذلك جائزاً — وليس لما يقدر عليه الباري من حركات الأجسام نهايةً — لكان جائزاً أن يفعل ذلك في وقتنا هذا، ولو جاز ذلك لجاز أن يقدم الإنسان ما يقدر أن يفعله في أوقات لا تنتهي فيفعله في هذا الوقت، ولو كان ذلك جائزاً لكان الإنسان لو لم يفعل ذلك في هذا الوقت لكان يفعل لها تركوكم لا كل لها، وذلك فاسد، فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات، وكان يعتلّ بهذا في وقت كان يزعم أن ترك كل شيء غير ترك غيره، وأن تركاً واحداً يكون لشئين .

(٤٤)

هل المبتدأ هو المعاد ؟

واختلف القائلون إن الأجسام تعاد في الآخرة : هل الذي ابتدىء في الدنيا هو الذي يعاد في الآخرة أم لا ؟

(١) فقال قائلون — وهم أكثر المسلمين — : إن المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة .

(٢) وقال « عباد بن سليمان » : لا أقول المعاد هو المبتدأ ، ولا أقول هو غيره ، وكذلك كان يقول : لا أقول المتحرك هو الساكن ، ولا أقول هو غيره ، إذا تحرك الشيء ثم سكن .

وكذلك كان يقول : لا أقول إن المحدث هو الذي لم يكن ، ولا أقول إن ما يوجد هو الذي يعدم .

(٤٥)

قولهم في الأضداد

واختلف المتكلمون في الأضداد .

(١) فقال « أبو الهذيل » : هو ما إذا لم يكن كان الشيء ، وإذا كان لم يكن الشيء ، وزعم أن الأجسام لا تتضاد ، وأحال تضادها .

(٢) وقال قائلون : الضدان هما المتغايران اللذان ينفي أحدهما الآخر .

وأنكر « أبو الهذيل » هذا القول ؛ لأن الحرفين يتغايران ولا يتضادان .

(٣) وقال « النظام » : الأعراض لا تتضاد ، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحوضة ، وهذه كلها أجسام متفاسدة يُفسد بعضها بعضاً ، وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان .

(٤) وقال قائلون : الضدان هما اللذان لا يجتمعان ؛ فعنى أن الشئين ضدان أنهما لا يجتمعان ، وهذا قول « عباد بن سليمان » .

(٥) وزعم زاعمون أن الشئين قد يتضادان في المكان الواحد كالحركة والسكون والقيام والقعود والحرارة والبرودة واجتماع الشئين وافتراقهما ، ويتضادان في الوقت ، كالفناء الذي لا يجوز وجوده مع المُنْفَى في وقت واحد ويتضادان في الوصف كتحول إرادة القديم للشئ وكراهته له ، يتضاد الوصف له بهما ، وأن معنى التضاد التناقى ؛ فإن كان الشئ مما يحل الأماكن فتضاد الشئين في المكان الواحد تنافى وجودهما فيه ، وتضادهما في الوقت تنافى وجودهما فيه ، وتضادهما في الوصف تنافى الوصف للموصوف بهما .

(٦) وزعم زاعمون أن الضد هو التَّركُ ، وأن ضد الشئ هو تركه .

(٤٦)

هل يوصف البارئ بالتَّرك ؟

واختلفوا : هل يوصف البارئ بالتَّرك أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : قد يوصف البارئ عز وجل بالتَّرك ، وفعله للحركة في الجسم تركه لفعل السكون فيه .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز أن يوصف البارئ بالتَّرك على وجه من الوجوه .

(٤٧)

هل يوصف بإقدار خلقه على الحياة والموت ؟

واختلفوا : هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يُقَدِّرَ خلقه على الحياة والموت أم لا ، وعلى فعل الأجسام أم لا ؟
(١) فقال قائلون : البارئ قادر أن يُقَدِّرَ عباده على فعل الأجسام ، والألوان ، والطعوم ، والأراييح ، وسائر الأفعال ، وهذا قول أصحاب الفلوة من الروافض .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف للبارئ بالقدرة على أن يُقَدِّرَ عباده على فعل الأجسام ، ولكنه قادر أن يُقَدِّرَهم على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض ، وهذا قول « الصالحى » .
(٣) وقال قائلون : البارئ قادر أن يُقَدِّرَ عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وقد أقدرهم على ذلك ، فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يُقَدِّرَهم على شيء من ذلك ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » .

(٤) وقال قائلون : لا عَرَضَ إلا والبارئ سبحانه جازئ أن يُقَدِّرَ على ما هو من جنسه ، ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة ، فأما الألوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات ، فإيهم أحالوا أن يُقَدِّرَ الله عباده عليها ؛ لأنها أجسام عندهم ، وليس يجازئ أن يقدر الخلق إلا على الحركات ، وهذا قول « النظام » .

(٥) وقال قائلون : جازئ أن يُقَدِّرَ الله عباده على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس

يُجوز أن يُوصَفَ الباريء بالقدرة على أن يُقَدِّرَهم على شيء من ذلك ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٤٨)

قولهم في معنى الترك ؟

واختلف المتكلمون في الترك للشيء والكف : هل هو معنى غير التارك ؟ على أربعة أقاويل :

(١) فقال قائلون بإثبات الترك ، وأنه معنى غير التارك ، وأنه كف النفس عن الشيء .

(٢) وقال قائلون بنفي الترك ، وإنه ليس بشيء إلا التارك ، وليس له ترك .

(٣) وقال قائلون : ترك الإنسان للشيء معنى ، لا هو الإنسان ولا هو غيره .

(٤) وقال « عباد بن سليمان » : أقول إن ترك الإنسان غير الإنسان ، ولا أقول الترك غير التارك ؛ لأنني إذا قلت « الإنسان تارك » فقد أخبرت عنه وعن تركه .

(٤٩)

هل الترك هو أخذ الضد ؟

واختلف المثبتون للترك : هل ترك الشيء هو أخذ ضده أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : ترك كل شيء غير أخذ ضده ، وترك السكون هو الإقدام على الحركة .

(٢) وقال قائلون : ترك الشيء هو أخذ ضده .

(٥٠)

هل يكون الترك الواحد لمتركين ؟

واختلفوا : هل يكون الترك الواحد لمتركين أم لا ؟ على مقالتين :

- (١) فقال قائلون : الترك الواحد يكون لمتركين ، ويخرج منهما ، وإن المتركين يُتركُ بترك واحد ، وهؤلاء الذين زعموا أن ترك الشيء غيرُ أخذٍ ضده (٢) وقال قائلون : ترك كل شيء فعلٌ سوى ترك غيره ، كما أن الإقدام عليه سوى الإقدام على غيره ، وأكثر هؤلاء القائلين هم الذين يقولون : إن ترك الشيء هو فعلٌ ضدُّه ، وزعم بعض القائلين بهذا القول أنه قد يترك أفعالا كثيرة يترك واحد .

(٥١)

هل الأفعال المتولدة يحوز تركها أم لا يحوز ؟

واختلفوا في الأفعال المتولدة : هل يحوز أن يتركها الإنسان أم لا ؟ وهي كنعو الألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر الحادث عن دفعة الدافع ، على مقالتين :

- (١) فقال قائلون : لا يحوز على الأفعال المتولدة التركُ ، وهذا قول « عبَّاد » و « الجبائي » .

(٢) وقال قائلون : قد يحوز أن تُترك الأفعال المتولدة ، وإن الإنسان قد يترك الكثير من الأفعال في غيره بتركه لسببه .

(٥٢)

هل يترك الإنسان ما لا يخطر بالبال ؟

واختلفوا فيه من وجه آخر ، وهو اختلافهم في الترك : هل يترك الإنسان ما لا يخطر بباله أم لا ؟

(١) فزعم بعض المتكلمين أنه قد يترك ما لم يخطر بباله .

(٢) وقال بعضهم : لست أ كفُّ إلا بعد داعٍ إلى الكفِّ ، ولا أقدمُ إلا بعد داعٍ إلى الإقدام .

(٣) وقال بعضهم : من الإقدام ما يحتاج إلى خاطر ، وهو المباشر وكثير من المتولدات ، وأ كثر المتولدات يستغنى عن الخاطر ، ولكن قد أترك لا لخاطر يدعو إلى الترك ، وزعموا أيضا أنهم يتركون ما لا يعرفونه قط ولم يذكره .

(٤) وزعم بعضهم أن الإرادة لا تقع بخاطر ، ولا يدعو إليها داعٍ .

(٥٣)

هل الترك من أفعال القلب ؟

واختلفوا في التروك ، هل هي أفعال القلب ؟ على مقالتين :

(١) فزعم بعضهم أن التروك كلها من أفعال القلوب .

(٢) وزعم بعضهم في الإقدام مثل ذلك ، وزعم سائرهم أن الترك والإقدام يكونان بغير القلب كما يكونان بالقلب .

(٥٤)

هل يحتاج الترك إلى إرادة ؟

واختلفوا في الترك من وجه آخر :

(١) فقال بعضهم : الإقدام يحتاج إلى إرادة ، والكف لا يحتاج إلى إرادة ، وأبى ذلك أكثرهم .

(٢) وزعت جماعة منهم أن كثيرا من الإقدام يستغنى عن الإرادة ، وأبوا أن يكون الكف مستغنيا عنها .

(٥٥)

هل الترك باق ؟

واختلفوا في الترك : هل هو باق أم لا ؟

(١) فقال بعضهم : إن الترك لا يجوز عليه البقاء ، وقد يجوز البقاء على غير الترك من الأعراض .

(٢) وقال قائلون : الأعراض كلها لا تبقى ، لا الترك ولا غيره .

(٣) وزعم بعضهم أنه قد يبقى ، وأن أكثر ما يُتَدَمَّ عليه كذلك .

(٥٦)

هل يجوز فعل المتروك ؟

واختلفوا فيه من وجه آخر :

(١) فقال بعضهم : قد يجوز أن أفعل ما تركته بعد أن تركته .

(٢) وقال بعضهم : هذا محال ممتنع .

(٥٧)

هل يترك فعلين في حالة واحدة ؟

واختلفوا فيه من وجه آخر :

- (١) فزعم بعضهم أنه قد يترك فعلين وأكثر من ذلك في حالة واحدة .
(٢) وقال بعضهم : ليس يتهياً في حالٍ إلا ترك فعل واحد فقط .

(٥٨)

واختلفوا فيه من وجه آخر :

- (١) فقال بعضهم : قد أترك الكون في المكان العاشر بترك متولد .
(٢) وأبى هذا حذاقهم .

(٥٩)

قولهم فيما يقع بالحواس ؟

واختلف المتكلمون فيما يقع بالحواس من إدراك المحسوسات :

- (١) فقال بعضهم : إن كانت أسبابه من ذوى الحواس فهو له ، وإن كانت من الله سبحانه فهو له ، وإن كانت من غير الله سبحانه وغير ذوى الحواس فهو له ، وكل من ادعى فعله ممن ذكرنا فليس يفعله بزعمه إلا اختياراً لجملة قولهم إنهم جعلوا الإدراك تابعاً لأسبابه .

- (٢) وقال بعضهم : هو من ذوى الحواس وله ، إلا أنه ليس باختيار ، ولكنه فعل طباع ، وتحقيق قول أصحاب الطبايع أن الإدراك فعل للحله الذي هو قائم به ، وهم أصحاب « معمر » .

- (٣) وقال بعضهم : هو الله دون غيره بإيجاب خَلَقَهُ للحواس ، وليس يجوز منه فعل إلا كذلك ، وهذا قول « إبراهيم النظام » .
- (٤) وقال بعضهم : هو الله لطبيعة يُحدثها في الحاسة مولدة له ، وهذا قول « محمد بن حرب الصيرفي » وكثير من أهل الإثبات .
- (٥) وقال بعضهم : هو الله يبتدئ ابتداءً ، ويخترعه اختراعاً ، وإن شاء أن يرفعه والبصر صحيح والفتح واقع والشخص مُحَاذٍ والضياء متوسطٌ ، وإن شاء أن يخلقه في المَوَاتِ فَعَلَّ ، وهذا قول « صالح قُتَيْبَة » .
- (٦) وقال قائلون : الإدراك فعلُ الله يخترعه ، ولا يجوز أن يفعله الإنسان ، ولا يجوز أن يكون البصر صحيحاً والضياء مُتَّصِلاً ولا يفعل الله سبحانه الإدراك ، ولا يجعل الله سبحانه الإدراك مع العمى ، ولا يجوز أن يفعله مع الموت .
- (٧) وقال « ضرار » : الإدراك كَسْبٌ للعبد خلقَ الله .
- (٨) وقال بعض البغداديين : الإدراك فعل للعبد ، ومحالٌ أن يكون فعلاً لله عز وجل .

* * *

(٦٠)

قولهم في سبب الإدراك ؟

- واختلف القائلون إن الإنسان قد يفعل الإدراك مختاراً له ، في سبب الإدراك .
- (١) نقال قائلون : سبب الإدراك متقدم له والفتح ، وهو الإرادة الموجبة للفتح ، والفتح والإدراك يكونان معاً .
- (٢) وقال قائلون : الفتح سبب الإدراك ، وليس يقع إلا بعد فتح البصر ، وكذلك الإحراق يكون بعد مُمَاسَةِ النار للشيء .
- (٣) وقال بعضهم : يجوز أن يكون اعتماد الجفن الأعلى على الجفن الأسفل

لارتفاع غيره ، وهو الذى يوجب الإدراك ، وليس بوجب الفتح قبله ، وليس يقع الفتح قبله .

(٤) وقالت طائفة أخرى غير هذه الطائفة : الفتح سببه ، ومعه يقع ، لا قبله ولا بعده .

(٦١)

كيف يُدرك المدركُ ببصره ؟

واختلفوا كيف يُدرك المدركُ للشيء ببصره^(١) ؟

(١) فقال قائلون : لا يدرك المدركُ للشيء ببصره إلا أن يظفر البصر إلى المدرك فيدخله .

وزعم صاحب هذا القول أن الإنسان لا يدرك المحسوسَ بحاسةٍ إلا بالمدخلة والاتصال والمجاورة ، وهذا قول « النظام » .

وحكى عنه « زرقان » أنه قال : إن الأشياء تدرك^(٢) (؟) على المدخلة ، الأصوات والألوان ، وزعم أن الإنسان لا يدرك الصوتَ إلا بأن يصا كَه وينتقل إلى سمعه فيسمعه ، وكذلك قوله في المشموم والمذوق .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز على الحواس المدخلة والمجاورة والاتصال ؛ لأنها أعراض ، وزعموا أن البصر محالٌ أن يظفر ، وكذلك سائر الحواس ، ولكن الرائي لا يرى الشيء إلا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه ، ولا يشم الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقه وشامته أجزاء يقوم بها الطعم

(١) انظر شرح المواقف (١٩٢/٧ - ٢٠٠) .

(٢) في نسخة (إن الإنسان يدرك) وهو أقرب لما بعده .

والرائحة ، وإذا سمع (٢) الشيء فحال أن ينتقل سمعه ^(١) (٣) إليه أو ينتقل إلى سمعه (٤) بل يتصل الضياء والشماع بينه وبينه من غير أن يطرأ إليه ويدخله ، وكذلك سمع الشيء من غير أن ينتقل إليه أو ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه ؛ لأن المسموع (٤) عَرَضٌ لا يجوز عليه الانتقال ، وكذلك شمه للرائحة وذوقه للطعم ، لا بأن ينتقل إليه الطعم والرائحة .

(٣) وقال قائلون : محال أن تُدْرِكُ الأعراض بالاتصال أو تسمع بالآذان أو تُشَمُّ أو تُذَاق أو تُلمَس ؛ لأنه لا يُرَى عنده إلا جسم ، ولا يُسَمَع إلا جسم ، لأن الأصوات أجسام عند قائل هذا القول ، وكذلك لا يذاق ويُشَمُّ ويُلمَس عند قائل هذا القول إلا جسم ، والقائل بهذا القول « النظام » .

(٤) وقال قائلون : لا يذاق ويُرى ويُشَمُّ ويُلمَس إلا جسم ، وقد يُسَمَع ما ليس بجسم ، والقائل بهذا القول بعض أهل النظر .

(٥) وقال قائلون : قد يجوز أن تُرى الأعراض وتُسَمَع وتُشَمُّ وتُذَاق وتُلمَس .

(٦٢)

اختلافهم في محل الإدراك

واختلفوا في الإدراك من وجه آخر :

(١) فقال بعضهم : محله القلب ، وهو علمٌ بالدرك ، وليس في الحداقة

(١) كذا ، لكن لللائم لما بعده (وإذا أبصر الشيء فحال أن ينتقل بصره)

إلا انتصاب العين حيال المدرك إذا قابله بها الإنسان أو القلب^(١) (٢) إذا قابلهما وسمى بعضهم هذا الفعل رؤيئة .

(٢) وقال بعضهم : بل الرؤيئة والإدراك واحد ، وفي المين يكون ، وهو غير العلم ، وقالوا في إدراك [سائر] الحواس على هذا النحو .

(٣) وقال بعضهم : الإدراك يكون في بعض الحديقة ، وهي جنسه ، والعلم في القلب دون غيره ، وقالوا في سائر الأجناس كقولهم في هذا .

(٦٣)

هل يكون الإدراك فعلا للذي أدركه المدرك ؟

واختلفوا في الإدراك : هل يجوز أن يكون فعلا للشيء الذي أدركه المدرك ؟ على مقلتين :

(١) فقال أكثر المتكلمين : لا يجوز أن يكون الإدراك فعلا للشيء الذي أدركه المدرك .

(٢) وقال قائلون : قد يكون الإدراك فعلا للشيء الذي أدركه ، كالرجل يكون فاتحاً ابصره فيرد عليه الشيء فيراه ؛ فالرؤيئة فعل للوارد .

ولبعض الناس في الإدراك قول ليس من جنس هذه الأقاويل ، وهو أنه زعم أن البصر قائم في الإنسان ، وإن كان مطبق الأجفان ؛ لأنه بصير وإن كان كذلك ، [و] إذا قابل الشخص بصره وارتفعت الموانع عنه وقع عليه ووقع العلم به في تلك الحال ، والعلم عنده قد كان قبل ذلك مستوراً في القلب

(١) القلب ، هنا : العكس ، والمراد أن للمدرك إذا قابل حديقة الإنسان لم يكن ثم انتصاب الحديقة .

ممنوعاً من الوقوع بالمعلوم ، فلما زال مانعه وقع ولم يحدث ؛ لأنه قد كان قبل ذلك موجوداً كما وصفنا ، وكذلك قوله في البصر (٢) .

(٦٤)

قولهم في المُحَالِ ما هو ؟

واختلف المتكلمون في الحال ، ما هو ؟

(١) فقال قائلون : هو معنى تحت القول لا يمكن وجوده ، ثم اختلف هؤلاء ؛ فقال قائلون : هو اجتماع الضدين وكل مذكور لا يتهيأ كونه ، وقال بعضهم : هو الضدان مجتمعان .

(٢) وقال قوم سوى هؤلاء : هو القول المتناقض ، ثم اختلفوا في ماهية القول المتناقض ، فقال قوم : هو قولك فلان قائم قاعد ، وما كان في نجاره ، وقال بعضهم : ليس هذا هكذا ، لأن قاعداً إثبات كما أن قائماً إثبات ، والإثباتان لا يتناقضان ، وإن فسداً أو فسد أحدهما ، وإنما يقع التناقض والتنافي في قولك فلان قائم لا قائم ، وليس بقائم وهو قائم ، لأن الثاني نقي لمعنى الأول .

(٣) وقال قوم آخرون : كل كلام لا معنى له فهو محال .

(٤) وقال قوم آخرون : كل قول أزيلَ عن منهاجه واتسق على غير سبيله وأحيل عن جهته وُضِمَ إليه ما يُبطله ووُصِلَ به ما لا يتصل به مما يغيره ويفسده ويقصر به عن موقعه وإفهام معناه فهو محال ، وذلك كقول القائل : أتيتك غداً ، وسأتيك أمس^(١) ، وهذا قول « ابن الراوندي » .

(١) الفعل في العبارة الأولى يدل على الزمن الماضي بصيغته ، فاتصال الظرف الدال على المستقبل به أزاله عن منهاجه ، والعبارة الثانية بالعكس .

(٦٥)

هل الكذب من المحال ؟

واختلفوا في باب آخر من هذا الكلام .

(١) فقال قائلون : المحال لا يكون كذباً ، والكذب لا يكون محالاً .

(٢) وقال قائلون : كل كذب محال ، وكل محال كذب .

(٣) وقال قائلون : من الكذب ما ليس بمحال ، والمحال كله كذب ، ومنهم

من يقول : إذا قال « العاجز قادرٌ » فلم يُحَل ، ولكنه كذبٌ ، إلا أن يكون

قد وصفه بالقدرة على ما لا يجوز أن يقدر عليه ، فإذا قال « الغائب حاضر »

فكذلك ، وإذا قال « القديمُ محدثٌ » فهذا محال ؛ لأن هذا مما لا يجوز أن

يكون ، وقد كان يمكن أن يكون العاجز قادراً والغائب حاضراً .

(٦٦)

قولهم في العلة ؟

واختلفوا في العلل على عشرة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : العلة علتان ، فعلةٌ مع المعلول ، وعلةٌ قبل المعلول ، فعلةٌ

الاضطرار مع المعلول ؛ وعلة الاختيار قبل المعلول ، فعلة الاضطرار بمنزلة الضرب

والألم إذا ضربت إنساناً فألِمَ ، فالألم مع الضرب وهو الاضطرار ، وكذلك إذا

دَفَعْتَ حجراً فذهب ، فالدفع علةٌ للذهاب ، والذهاب ضرورة وهي معه .

وقالوا : الأمر علة الاختيار ، وهو قبله ، والعلة (؟) علة الفعل وهي قبله^(١)

(١) لعل صواب العبارة « والاستطاعة علة الفعل وهي قبله » وانظر القول

الخامس في هذه المسألة .

(٢) وقال بعضهم : علة كل شيء قبله ، ومحال أن تكون علة الشيء معه ، وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حل شيئاً فِعْلُهُ بأنه حامل له بعد حله يكون بلا فصل ، وعلى أن عداوة الله سبحانه للكافرين تكون بعد الكفر بلا فصل ، وهذا قول « بشر بن المعتمر » والأول قول « الإسكافي » .

(٣) وقال بعضهم : العلة قبل المعلول حيث كانت ، والعلة علتان : علة موجبة وهي قبل الموجب [وهي] التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف في معناها ، ولم يحز منه ترك لها أرادته^(١) بعد وجودها ، وعلة قبل معلولها ، وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه ، وذلك لأنني قد أقول : أطعتُ الله لأن الله أمرني ، أعني لأجل الأمر ، ورغبتُ في طاعة الله وآثرتها ، وقد تمكنتني مخالفة الأمر وترك المأمور به ، وقد كان ذلك من كثير من الخلق ، ومثله قوله : إنما جئناك لأنك دعوتنا ، وجئتك لأنك أرسلت إلى .

(٤) وقال قائلون : العلة علتان : علة قبل المعلول ، وهي متقدمة بوقت واحد ، وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ، ولا يجوز أن يكون علة له ، وعلة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك ، وهذا قول « الجبائي » .

(٥) وقال قائلون : العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وما تقدم وجوده وجود الشيء فليس بعلة له ، وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل ، وأنها لا تكون إلا معه .

(١) كذا ، ولعل صواب العبارة « ولم يحز منه ترك لما أرادته بعد وجودها »
 بدليل ما ذكره عنهم في النوع الثاني من نوعي العلة .

(٦) واختلفوا فيما بينهم : فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة ، كما أن الاستطاعة توجب الاختيار ، وهذا قول « إبراهيم النخّار » .
 (٧) ومنهم من زعم أن العجز لا يوجب الضرورة ، وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار .
 (٨) وقال بعض هؤلاء : في المدرك للشيء طبيعة تؤلّد الإدراك ، وأبى ذلك بعضهم .

(٩) وقال قائلون : العلة لا تكون إلا مع معلولها ، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علةً ، وهذا قول « عباد بن سليمان » .
 (١٠) وقال قائلون : العلل منها ما يتقدم المعلوم كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلوم ، وعلة يكون معلولها معها كحركة ساقى التي أبني عليها حركتى ، وعلة تكون بعد ، وهى الفرض ، كقول القائل : إنما بنيت هذه السفينة لأستظلّ بها ، والاستظلال يكون فيما بعد ، وهذا قول « النظام » .

(٦٧)

قولهم فى المعلوم والمجهول

واختلف الناس فى المعلوم والمجهول :

(١) فقال قائلون : الإنسان إذا علم شيئاً - قديماً كان ذلك الشيء أو مُحدثاً - لم يجوز أن يجهله فى حال علمه على وجه من الوجوه .
 (٢) وقال آخرون : كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله فى حال علمه من وجه من الوجوه .

(٣) وقال آخرون : كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله فى حال علمه

من غير الوجه الذى علمه منه ، كالرجل الذى يعرف الحركة ولا يعلم أنها لا تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث فى المكان الثانى ، وكالإنسان الذى يعرف الأجسام ويجهل أنها مُحدثة .

قالوا : ومن الحال الممتنع أن يكون الإنسان عالمًا بأن الجسم موجود وهو يجهل أنه موجود ، أو يكون عالمًا بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى ، ولكن ليس بمحال أن يعلم الحركة موجودة مَنْ يجهل أنها مُحدثة فى المكان الثانى وأنها من فعل الله سبحانه أو مما أقدَرَ عليه الحيوان ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « بشر بن المعتمر » .

(٤) وقال « النجَّار » وأصحابه : أما المحدثاتُ فقد يجوز أن تجهل وتُعلم من وجهين فى حال واحد ، وأما القديم فلن يجوز أن يعرفه مَنْ يجهله على وجه من الوجوه .

واعتلوا فى ذلك بأن زعموا أنَّ للمحدثات أمثالا ونظائر ، وأنها من جنس ونوع وجهات مختلفة ، كالبياض الذى هو نوع من أنواع الألوان ، وله أمثال ونظائر ؛ فقد يجوز أن يعرفه لونا مَنْ لا يدري من أى أنواع الألوان هو .

قالوا : وقد يجوز أن يعرفه بالخبر العام مَنْ لا يعرفه من جهة الحِسِّ والخبر الخاص ، وقد يجوز أن يعرفه بالخبر مَنْ لا يعرفه من جهة الحِسِّ ، والخبر العام هو قول النبىِّ صلى الله عليه وسلم : اعلوا لونا قد حدث فى يومنا هذا ، والخبر الخاص هو قوله : اعلوا أن ذلك اللون بياض .

وقد قال بهذا القول غير « النجَّار » وأصحابه .

(٦٨)

هل يعلم الشيء الواحد بعلمين ؟

ثم اختلفوا في معرفته من جهة الحس :

- (١) فقال بعضهم : إذا رأى الملون بالبصر أبيض علم أن فيه بياضاً هو غيره ، والبياض لا يجوز عليه الحس بوجه من الوجوه .
- (٢) وقال بعضهم : بل قد يحس البياض والأبيض جميعاً في حال واحدة ، ومحال أن يرى أحدهما من لا يرى الآخر .
- فأما الذين زعموا أن اللون هو الذي يرى دون الملون فإنهم أبوا المجهول والمعلوم ، وأنكروا إنكاراً شديداً ، وهذا قول « النظام » .

(٣) زعم بعضهم أن الشيء لا يعلم بعلمين في حال واحدة ، قالوا : وما علم باضطراب فمحال أن يُعرَف باختيار ، وما عُرف باختيار فمحال أن يُعرَف باضطراب .

(٤) وقال بعضهم : قد يجوز أن يعلم الشيء بعلمين في حال واحدة ، وقد يجوز أن يكون العلمان جميعاً اضطراباً ، وقد يجوز أن يكونا اختياراً .

قالوا : فإن كان المعلوم جسماً فقد يجوز أن يُعلم بعلوم كثيرة بعضها اضطراباً وبعضها اختياراً ، وإن كان عَرَضاً فلن يُعلم إلا باختيار ، ولكنه قد يجوز أن يُعلم بعلوم كثيرة في حال ، وهذا قول « بشر بن المتمر » .

(٥) وزعم بعضهم أنه قد يُعرَف العرض باضطراب ، كما يعرف باختيار ، وأن العلمين جميعاً قد يجوز اجتماعهما في حال .

(٦) وزعم بعضهم أن القديم لا يُعلم بلم واحد ، ولكن بعلوم كثيرة ، ولا يجوز انفراد بعضها من بعض .

وزعم صاحبُ هذه المقالة أنه لا يعرف الله سبحانه مَنْ يجهل أنه يعرف الأشياء قبل كونها ، وأن الأبصار لا تقع عليه ، وأن التحرك ليس بجائز عليه ، وأنه أحدث طعم البطيخ [و] الحلواء ، هذا قول « النظام » .

قال : وكل من علم أن الله أحدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم ، وأن الأبصار لا تقع عليه ، وأنه خلق طعم البطيخ ورائحته ؛ فمن جهل شيئاً من ذلك فقد انسلك من العلم بأنَّ له مُخَدِّثاً ، وأنه مُخَدَّثٌ ، وأنه مَرَبُوبٌ ، وأنَّ له رَبّاً ، وقد يجوز في زعمه أن يعرف الحركة من يجهل أنها لا تبقى ، وأن الإعادة لا تجوز عليها .

وصاحب هذه المقالة قد قاس بعض ما بقي على من أنكر المعلوم والمجهول وأنكر^(١) (؟) بقى عليه ، وعليهم إكفار التأولين جميعاً وتجهيلهم ، وهذا قول أكثر « البغداديين » .

(٧) وزعم بعض الذين أنكروا المعلوم والمجهول أنه قد يَعْرِفُ الله سبحانه مَنْ لا يعرف أنه أحدث شيئاً ، ومن يعتقد أن الأجسام من فعل غيره ، وأنه يُرَى بالأبصار ، وأنه في مكان دون مكان .

قالوا : مِنْ قَبْلِ أَنْ الدليل الذي دلَّ على أنه موجود هو الدليل الذي دلَّ على أنه يُرَى بالأبصار ، وأنه بكل مكان ، والوجه الذي من قَبْلِهِ يعلم أنه موجود هو الذي من قبله يعلم أن الحيز لا يقع عليه ، والوجه الذي من قبله عرف أنه أحدث جسماً واحداً هو الوجه الذي من قبله يعرف أنه أحدث جميعها ، وهذا قول « البغداديين » .

(١) لا يظهر لنا وجه لكمة « أنكر » ولعل أصل العبارة « وبقى عليه وعليهم إكفار التأولين جميعاً وتجهيلهم » فتأمل جيداً .

(٨) وزعم «الإسكافي» أن الوجه الذي من قِبَلِهِ يعلم أن الله قادر على العدل هو الوجه الذي من قبله يعلم أنه قادر على الجور ، وأن الدليل الذي دلّ على ذلك واحد^(١) .

وزعموا جميعاً أن الدليل الذي دلّ على أنه خَلَقَ واحداً من القوى وواحداً من الألوان هو الدليل الذي دلّ على أنه خلق جميعها ، وأنه قد يجوز أن يعلم أن الله قادر على العدل مَنْ لا يعلم أنه قادر عَلَى الجور .
وزعموا أيضاً أنه قد يجوز أن يعلم أن الله سبحانه خلق ألوان الزرنيخ مَنْ يجهل أنه خلق ألوان البطيخ والخلوَاء .

(٩) وزعم كثير منهم أنه لا يقدر عَلَى فعل الإيمان والكفر إِلَّا مُحَدَّثٌ ، وأن الأبصار لا تقع إِلَّا عَلَى مُحَدَّثٍ .

ثم زعموا أنه قد يجوز أن يعرف الله سبحانه مَنْ يعتقد أنه يقدر على فعل الكفر والإيمان ، وإن كان لا يقدر عليهما إِلَّا مُحَدَّثٌ ، ومحال أن يعرفه مَنْ يعتقد أن الأبصار تقع عليه من أجل أن الأبصار لا تقع إِلَّا على مُحَدَّثٍ .

قال : وَمَنْ زعم أن الله سبحانه يقدر أن يتحرك فهو لا يعرفه ، لأنه لا يقدر على التحرك إِلَّا مُحَدَّثٌ ، وقد يجوز أن يعرفه مَنْ يعتقد أنه يقدر على كلام الخلق وما توجبه أفعالهم ، وإن كان ذلك لا يقدر عليه إِلَّا مُحَدَّثٌ .

(١٠) وكان «أبو الحسين الصالحى» يزعم أن العلم بأن الجسم موجود بصير علماً بأنه مُحَدَّثٌ إذا علم الإنسان مُحَدَّثَ الجسم ، لا من أجل حدوث معنى غير العلم ، ولكن بحدوث العلم بالحدث ، كالرجل لا يكون له أخ ثم يكون له [أخ فيصير] أخاً لحدوث أخيه ، لا لحدوث معنى فيه ، وأن العلم بالله عِلْمٌ واحد ،

(١) ولكن دليلاً آخر قد قام على أنه سبحانه لا يفعل الجور .

والعلم بأنه موجود لا كالوجودين هو العلم بأنه شيء لا كالأشياء ، عالم لا كالعلماء ، حتى لا كالأحياء ، قادر لا كالقادرين ، وأن معنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء .

وكان يزعم أن الباري لا يُعلم بعلمين ، وأنه لا يجوز أن يحل الباري من علمه من وجه من الوجوه في حال علمه به ، وأجاز أن يكون شيء معلوماً مجهولاً من وجهين ، قديماً كان أو محدثاً .

(١١) وزعم المنكرون للعلوم والمجهول أن العلم بأن الجسم مُحدث علم بمحدثه ، وكذلك الجمل بأنه محدث جمل بمحدثه ، لا به .

(١٢) وقال من جَوَزَ أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً من وجهين : العلم بأن الجسم محدث علم به ، والجمل بأنه محدث جمل به .

(١٣) وذكر بعض أهل النظر أنه قد يجوز أن يعلم الشيء موجوداً من جهة من يجمله موجوداً من جهة أخرى ، كالرجل يعلم الشيء خبراً ، ويجمله حساً ، [. . .] قول النبي [. . .] وأما أهل النظر كلهم هذا (٩) ممن جَوَزَ العلوم والمجهول ، وقال : [لا] يجوز أن يعلم الشيء موجوداً من يجمله موجوداً ، ويعلمه محدثاً من يجمله محدثاً من وجه آخر ، فهذا ما لا يجوز (٩) (١).

(٦٩)

هل يُتَلَمَّ معلومان يعلم واحد ؟

واختلفوا : هل يكون علم واحد بمعلومين أم لا (٢) ؟

(١) في هذا الموضع اختلال سببه وجود بياض في المواضع المشار إليها .

(٢) أنظر كتاب أصول الدين (ص ٣٠ وما بعدها) .

(١) فأنكر ذلك منكرون .

(٢) وأجازه مجيزون .

وقال بعض من أجاز علم واحد بمعلومين : يجوز أن يكون علم واحد بما لا كل له ، وهو كعلمنا أن معلومات الله لا كل لها ، وهو علم الجلة .

ذكر اختلاف الناس في النفي والإثبات ، وفي الأمر : هل يكون نهياً على وجه من الوجوه ؟ وفي الإرادة : هل تكون كراهة على وجه من الوجوه ؟ وفي الأخذ : هل يكون تر كذا ؟

(٧٠)

هل يكون المثبت منفيًا ؟

اختلف الناس في النفي والإثبات ، وهل يكون المثبت منفيًا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : قد يُثبت الشيء على وجه ، وينفي على غيره ، وذلك كالجسم يكون موجوداً ويكون غير متحرك ، فيثبت الإنسان موجوداً ، وينفيه أن يكون متحركاً ، فالنفي والإثبات واقعان عليه .

واختلف هؤلاء فيما بينهم : فمنهم من أجاز أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً من وجهين ؛ ومنهم من أنكر أن يكون معلوماً مجهولاً من وجهين مع إقراره بأنه يكون مثبتاً منفيًا من وجهين .

(٢) وقال قائلون : محال أن يكون المثبت منفيًا والنفي مثبتاً على وجه من الوجوه ، لأن المثبت هو الكائن الثابت الغابر ، والنفي هو الذي ليس بكائن ولا موجود ، فمحال أن يكون الشيء كائناً لا كائناً في وقت واحد .

وزعموا أن إثبات الجسم متحركاً إثبات حركته ، وكذلك إثباته ساكناً
إثبات سكونه ، والنقي لـ [ن] يكون متحركاً نقي لحركته ، والنقي لأن يكون
ساكناً نقي لسكونه ؛ وكذلك إثبات العالم منا عالماً والجاهل منا جاهلاً والفاعل
فاعلاً ، والنقي لـ [ن] يكون فاعلاً على هذا الترتيب .

واختلف هؤلاء فيما بينهم : فمنهم من أنكر أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً
من وجهين ، كما أنكر أن يكون مثبتاً منفيّاً من وجهين .
ومنهم من أجاز أن يكون مجهولاً معلوماً من وجهين مع إنكاره أن يكون
مثبتاً منفيّاً ، وهو « الجبائي » ومن قال بقوله .

(٧١)

إذا أمر بالتحرك فما المأمور به ؟

واختلفوا في الأمر بأن يكون متحركاً ، والنهي عن أن يكون متحركاً
على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : الأمر للإنسان بأن يكون متحركاً أمراً بغيره ،
وهو حركته .

ومن هؤلاء من زعم أن إثباته متحركاً إثبات [ي] أنه مع قوله : إن الأمر
له بأن يكون متحركاً أمر بحركته .

(٢) وقال قائلون : الأمر له بأن يكون متحركاً أمراً بنفسه أن تكون
متحركة ، والنهي له عن أن يكون متحركاً نهياً عن نفسه ^(١) أن تكون متحركة ،
لا عن غيره ، وكذلك الأمر له بأن يكون فاعلاً .

(١) الأولى أن يقول « نهى لنفسه عن أن تكون متحركة » .

قال : ولا أقول : أمر بنفسه وأسكت ؛ لثلاث يومٍ أنه أمر بنفسه أن يكون موجوداً ، ولكنني أقول : أمر بنفسه أن تكون متحركة .

(٣) وقال قائلون : لا أقول إن الإنسان أمر بأن يكون متحركاً على الحقيقة ، ولكن أقول : أمر في الحقيقة بالحركة ، وكذلك قوله في السكون وفي سائر ما يقع الأمر به ، وهذا قول بعض الحوادث^(١) .

(٧٢)

هل يكون الأمر نهياً ؟

واختلف الناس في الأمر بالشيء : هل يكون نهياً على وجه من الوجوه ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : الأمر بالشيء نهى عن تركه ، وكذلك الإرادة لكون الشيء كراهة لكون تركه ولأن لا يكون ، ومنعوا أن يكون العلم بشيء جهلاً بغيره ، والقدرة على الشيء عجزاً عن تركه .

(٢) وقال قائلون : الأمر بالشيء غير النهى عن تركه ، وكذلك الإرادة للشيء غير الكراهة لتركه .

فأما اختلافهم في أخذ الشيء هل يكون تركاً لضده . فقد ذكرناه عند ذكرنا اختلافهم في الترك .

(١) كذا ، ولا يستقيم ، ولم نحذر لأمره .

(٧٣)

هل الأعراض عاجزة ومَوَات ؟

واختلف المتكلمون في الأعراض : هل هي عاجزة جاهلة ومَوَات أم لا ؟
على مقالتيين :

(١) فقال قائلون : هي جاهلة ، بمعنى أنها ليست بعالة ، وهي عاجزة بمعنى أنها ليست بقادرة ، وهي مَوَات بمعنى أنها ليست بحية ، حُكِيَ ذلك عن « العطوى »^(١) .

(٣) وأبى أكثر أهل الكلام أن يُطلقوا ذلك فيها على وجه من الوجوه .

(٧٤)

قولهم في التولد

واختلف المتكلمون في باب التولد^(٢) - كنعو ذهاب الحَجَر الحادث عند دَفْعَةِ الدافع له ، وكنعو امداره الحادث عن طَرَحِهِ ، وكنعو الألم الحادث عند الضرب ، وخروج الروح الحادث عند الوَجْبَةِ ، والألون الحادثة عند الضربة وما أشبهها من الأسباب ، والطعوم الحادثة والأرابيح ، وما أشبه ذلك .

(١) فقال قائلون : ما تَوَادَّ عن فعلنا . كنعو الأجر^(٣) (٢) الحادث من البياض والحرمة ، وطعم القَالُوْدَج عند جَمْعِ النَّشَا والسكر وإنضاجه ، وكنعو الرائحة

(١) العطوى : أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن بن عطية ، العطوى .

(٢) انظر الانتصار ٧٦ ، وأصول الدين ٣٧ ، والفصل ٥/٥٩ ، والمواقف ٨/١٥٩

وما بعدها ، والتجريد ١٧٣ وما بعدها (٣) كذا .

الحادثة ، والألم الحادث عند الضرب ، واللذة الحادثة عند أكل الشيء ، وخروج الروح الحادث عند الوجبة ، وخروج النطفة الحادث عند الحركة ، وذهاب الحجر عند الدفعة ، وذهاب السهم عند الإرسال ؛ والإدراك الحادث إذا فتحنا أبصارنا ، كل ذلك فعلنا حادث عن الأسباب الواقعة منا ، وكذلك انكسار اليد والرجل الحادث عند السقوط فعل من أتى بسببه ، وكذلك صحة اليد بالجبر وصحة الرجل بالجبر فعل الإنسان ، وكذلك زمانة الرجل إذا كسرها الإنسان أو أوهأها حتى تزمن ، وكذلك إدراك جميع الحواس فعل الإنسان .

وزعم قائل هذا القول أنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه فالعلم فعل الضارب ، وأنه قد يفعل في غيره العلم ، وإذا فتح بصر غيره بيده فأدرك فالإدراك زعم فعل فاتح البصر ، وكذلك إذا عمى الإنسان غيره فالعمى فعله في غيره . وزعم قائل هذا القول أن الإنسان يفعل في غيره بسبب يُحدثه في نفسه ، ويفعل في نفسه أفعالا متولدة وأفعالا غير متولدة .

وزعم قائل هذا القول أن الناس يفعلون لونَ الناطف^(١) وبياضه وحلاوة الفالودج ورائحته ، والألم واللذة والصحة والزمانة والشهوة ، وهذا قول « بشر ابن المعتز » رئيس البغداديين من المعتزلة .

(٢) وقال « أبو الهذيل » ومن ذهب إلى قوله : إن كل ما تولد عن فعله مما تُعلم [كقيّيته] فهو فعله ، وذلك كالألم الحادث عن الضرب ، وذهاب الحجر عند دفعه له ، وكذلك انحداره عند زجة الزاج به من يده ، وتصاعده عند رمية الرامي [به] صمداً ، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيتين ، وخروج الروح إن كانت الروح جسماً أو بطلانها إن كانت عَرَضاً ؛ فذلك كله فعله .

(١) الناطف : ضرب من الخلواء .

وزعم أنه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ؛ فأما الآلة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة والبيوسة والجبن والشجاعة والجوع والشَّع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله ؛ فذلك أجمعُ عنده فعلُ الله سبحانه .

وكان « بشر بن المعتمر » يحمل ذلك أجمع فضلا للإنسان إذا كان سببه منه .

وكان « أبو الهذيل » يزعم أن ذلك أجمع لا يتولد عن فعله ، ولا يعلم كَيْفِيَّتَهُ وإنما فعله في نفسه الحركة والسكون والإرادة والعلم ، وما يعرف كَيْفِيَّتَهُ وما يتولد عن الحركة والسكون في نفسه ، أو في غيره ، وما يتولد عن ضربه ، والاصطكاك الذي يفعله بين الشئين

وكان يزعم أن الإنسان يفعل في غيره الأفعال بالأسباب التي يُحدثها في نفسه ، وأنَّ إنسانا لورمى إنسانا بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى المرعى ثم وصل السهم إلى المرعى فألمه وقتله أنه يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حيٌ ، وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدومٌ لسبب كان منه وهو حيٌ ، وليس يجوز عنده ولا عند « بشر بن المعتمر » أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسماً .

(٣) وقال « إبراهيم النظام » : لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، وإن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب وكلام الإنسان وسائر أفعاله حركاتٌ ، وكذلك سكون الإنسان في المسكن إنما معناه أنه كائن فيه وقتين : أى تحرك فيه وقتين .

وكان يزعم أن الألوان والطعوم والأراييح والحرارات والبرودات والأصوات

والآلام أجسام لطيفة ، ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام ، واللذة أيضاً ليست من فعل الإنسان عنده .

وكان يقول : إن ما حدث في غير حيّز الإنسان فهو قِلُّ الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانعدامه عند رمية الرامي به وتصاعده عند زجة الراج به صُعُداً ، وكذلك الإدراك من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة ، ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وكذلك سائر الأشياء المتولدة .

وكان يقول فيما حكى عنه : إن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة ، وإن الجسم في كل وقت يُخلَق .

وكان يزعم أن الإنسان هو الروح ، وأنه يفعل في نفسه ، واختلف عنه : هل يفعل في ظرفه وهيكله ؟ فالحكاية الصحيحة عنه أنه يفعل في ظرفه ، ومن الناس من يحكى عنه أنه يفعل في هيكله وظرفه .

(٤) وقال غيره من المتكلمين : إن الإرادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب والكلام وال سكوت غير الحركات والسكون ، وهو « أبو الهذيل » .

(٥) وقال « معتز » : الإنسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكوناً ، وإنه يفعل في نفسه الإرادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل ، وإنه لا يفعل في غيره شيئاً ، وإنه جزء لا يتجزأ ، ومعنى لا ينقسم ، وإنه في هذا البدن على التدبير له ، لا على المأسة والحلول .

وزعم أن المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم

ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حلّ فيه بطبعه ،
وأن المَوَاتَ يفعل الأعراض التي حلتْ فيه بطبعه ، وأن الحياة فعلُ الحَيِّ ،
وكذلك القدرةُ فعل القادر ، وكذلك الموت فعل المَيِّت .

وزعم أن الله سبحانه لا يفعل عَرَضًا ، ولا يُوصَفُ بالقدرة على عَرَضٍ ،
ولا على حياة ، ولا على موت ، ولا على سمع ، ولا على بصر ، وأن السمع
فعل السميع ، وكذلك البصر فعل البصير ، وكذلك الإدراك فعل المُدْرِك ،
وكذلك الحسّ فعل الحَسَّاس ، وكذلك القرآن فعل الشيء الذي سُمِعَ منه
إن كان مَلَكًا أو شجرة أو حجرًا ، وإنه لا كَلَامَ لله عز وجل في الحقيقة ،
تعالى رَبَّنَا عن قوله علّوا كبيراً .

وزعم أن الله سبحانه إنما يفعل التَّلَوِينَ والإحياء والإماتة ، وليس ذلك
أعراضًا ؛ لأن الباري عز وجل إذا لوّن الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن
يتلوّن أم لا ، فإن كان من شأنه أن يتلوّن فيجب أن يكون اللون بطبعه ،
وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله ، ولا يجوز أن يكون بطبعه ما يكون تبعًا
لغيره ، كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خَلْقًا لغيره ، وإن لم يكن طبع الجسم
أن يتلوّن جاز أن يلوّنه الباري فلا يتلوّن .

(٦) وقال « صالح قَبّة » : إن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه ، وإن
ما حدث عند فعله - كذهاب الحجر عند الدفعة ، واحتراق الحطب عند مجامعة
النار ، والألم عند الضربة - [فالله سبحانه الخالق له] وكذلك المبتدئ له ،
وجائز أن يجامع الخَجَر الثقيل الجوُّ الرقيق ألف عامٍ فلا يخلق له فيه هبوطًا ،
ويخلق سكوتًا ، وجائز أن يجتمع النار والحطب أوقاتًا كثيرة ، ولا يخلق الله
احتماقًا ، وأن توضع الجمال على الإنسان فلا يجد ثقلها ، وأن يخلق سكون الحجر
الصغير عند دفعة الدافع له ، ولا يخلق لإذهابه ولو دفعه أهل الأرض جميعاً واعتمدوا

عليه ، وجائز أن يحرق الله سبحانه إنساناً بالنار ، ولا يألم ، بل يخلق فيه اللذة ، وجائز أن يضع الله سبحانه الإدراك مع العمى والعلم مع الموت .

وكان يُجَوِّز أن يرفع الله سبحانه ثقل السموات والأرضين حتى يكون ذلك أجمع أخف من ريشة ، ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئاً .

وبلغنى أنه قيل له : فأتفكر أن تكون في هذا الوقت بمكة جالساً في قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله سبحانه لم يخلق فيك العلم به هذا وأنت صحيح سليم غير متؤف ؟ قال : لا أنكر ، فلقب بقبّة .

وبلغنى أنه قيل له في أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين أنه قال : أكون في الصين إذا رأيت أنى في الصين ، فقيل له : فلو رُبطت رجلك برجل إنسان بالعراق ، فرأيت كأنك في الصين ؟ قال : أكون في الصين وإن كانت رجلى مربوطة برجل الإنسان الذى بالعراق .

(٧) وقال « ثمامة » : لا فِعل للإنسان إلا الإرادة ، وإن ما سواها حدث لا من محدث ، كنعو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك ، وزعم أن ذلك يُضاف إلى الإنسان على الجواز .

(٨) وقال « الجاحظ » : ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه ، وليس باختيار له ، وليس يقع منه فعلٌ باختيار سوى الإرادة .

(٩) وقال « ضرار » و « حفص الفرد » : ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم ، وما سوى ذلك مما لا يقدر على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم ، ولا وجب لسبب وهو فعلهم .

وكان « ضرار بن عمرو » يزعم أن الإنسان يفعل في غير حيزه ،

وَأَنْ مَا تَوَلَّدَ عَنْ فِعْلِهِ فِي غَيْرِهِ مِنْ حَرَكَةٍ أَوْ سَكُونٍ فَهُوَ كَسَبٌ لَهُ خَلَقَ
لَهُ عِزٌّ وَجَلٌّ .

(١٠) وَكُلُّ أَهْلِ الْإِثْبَاتِ - غَيْرِ « ضَرَارٍ » - يَقُولُونَ : لَا فِعْلَ لِلْإِنْسَانِ
فِي غَيْرِهِ ، وَبُحْيَلُونَ ذَلِكَ .

(٧٥)

قَوْلُهُمْ فِي الْمَقْتُولِ

وَاخْتَلَفَتْ الْمُعْتَزَلَةُ : هَلِ الْمَقْتُولُ مَيِّتٌ أَمْ لَا ؟

(١) فَقَالَ قَائِلُونَ : كُلُّ مَقْتُولٍ مَيِّتٌ ، وَكُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ .

(٢) وَقَالَ قَائِلُونَ : الْمَقْتُولُ لَيْسَ بِمَيِّتٍ .

(٧٦)

قَوْلُهُمْ فِي الْقَتْلِ أَيْنَ يَحِلُّ

وَاخْتَلَفُوا فِي الْقَتْلِ : أَيْنَ يَحِلُّ ؟

(١) فَقَالَ قَائِلُونَ : يَحِلُّ فِي الْقَاتِلِ .

(٢) وَقَالَ قَائِلٌ : حَلٌّ فِي الْمَقْتُولِ .

(٧٧)

قَوْلُهُمْ فِي الْمُتَوَلَّدِ مَا هُوَ

وَاخْتَلَفَتْ الْمُعْتَزَلَةُ فِي الْمُتَوَلَّدِ : مَا هُوَ ؟

(١) فَقَالَ بَعْضُهُمْ : هُوَ الْفِعْلُ الَّذِي يَكُونُ بِسَبَبِ مِثْلِي وَيَحِلُّ فِي غَيْرِي .

(٢) وقال بعضهم : هو الفعل الذى أَوْجَبَتْ سببه نخرج من أن يمكنى تركه ، وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى .

(٣) وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذى يلى مُرَادَى ، مثل الألم الذى يلى الضربة ، ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة .

(٤) وقال « الإسكافى » : كلُّ فعل يتهياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتهياً إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصدٍ إليه وإرادةٍ له فهو خارج من حدِّ التولد ، داخل فى حدِّ المباشر .

(٧٨)

المتحرك بتحريك اثنين

واختلفوا فى الشيء المتحرك إذا حركه اثنان .

(١) فقال مَنْ نفى التولد : فيه حركة واحدة الله فاعلها ، إلا « معترأ » فإنه يزعم أن الشيء المتحرك يفعله فى نفسه .

(٢) وقال مَنْ أثبت التولد قولين : قال بعضهم : فيه حركة قَلَمًا اثنان فهى حركة واحدة لفاعلين غَيْرَيْنِ ، وقال بعضهم : هى حركتان فعلاان للمحركين للشيء المحرك .

(٧٩)

إذا ترك سبب التولد

- واختلفوا : هل يجوز أن يترك المتولد إذا ترك سببه أم لا ؟ على مقالتين :
- (١) فقال قائلون : إنما يترك السبب ، فأما السبب فمحال أن يكون الترك لسببه تركاً له ، وهذا قول « عباد » و « الجبائي » .
- (٢) وقال قائلون : قد نترك السبب بتركنا للسبب .

(٨٠)

هل يفعل الإنسان في غيره علماً ؟

- واختلف مثبتو التولد : هل يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً أم لا ؟ على مقالتين :
- (١) فقال قائلون : لا يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً ، ولا يجوز أن يفعل في نفسه إدراكاً ، ولا في غيره إدراكاً ، وهذا قول « أبي الهذيل » و « الجبائي » .
- (٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً ، وذلك أني إذا ضربتُ عبدي فعلى باني قد ضربته علمٌ بالألم ، فعلمه بالألم فعلي ، كما أن الألم فعلي .

(٨١)

هل تشترط الماسة في الفعل ؟

واختلفوا : هل يفعل الإنسان [في] الشيء من غير أن يماسه أو يماس ما يماسه ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن يفعل الإنسان في شيء إلا بأن يماسه أو يماس ما يماسه .

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يفعل الإنسان فعلاً متولداً في جسم من الأجسام من غير أن يماسه ولا يماس ما يماسه ، كنفخ الإنسان الذي يهجم على الرجل الفاتح بصره فيكون إدراكه فعلاً للهاجم

(٨٢)

المتولد إذا بعد من السبب

واختلفوا في المتولد إذا بعد من السبب : هل يكون هو السبب الأول كالإنسان يرمى نفسه في نار أضرمها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره ، أو يعترض سهماً قد رمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه .

(١) فقال كثير من المثبتين للتولد : الإحراق فعل لمن وحى بنفسه في النار ، والقتل لمن وقع على الحديدة المنصوبة ، والقتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل .

وعبر بعض هؤلاء عن دخول السهم في جسد الإنسان ، فقال : أما حركة السهم في نفسه ففعل الراى ، وأما الشق الحادث في الصبي ففعل من اعترض السهم به ، إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم عن جهته التي كانت

يذهب فيها في موضعه ، فذلك فعله ، وإن لم يكن منه إلا نَصَبُ الصبي فحركةُ السهم فعل الرامي .

قال : فإن نفذ السهم الصبي فأصاب شيئاً آخر كان الشيء الآخر قصته كقصّة الصبي الذي اعترض السهم به من غير قصد الرامي فحكمه حكم واحد ، وإن كان السهم نفذ وأصاب شيئاً قد كان في ذلك المكان قبل إرسال السهم فذلك فعلُ الرامي ، وهذا قول « الإسكافي » .

(٢) وقال قائلون : ذلك فعل للرّامي بالسهم والمُضَرِم للنار والناصب للحديدة .

وأفرط بعض هؤلاء في القول حتى زعموا أن إنساناً لو هجم عليه إنسان وهو فاتح لبصره فأدركه أن الإدراك فعل للهاجم عليه دون الفاتح لبصره .

(٣) وقال قائلون : دخول السهم في جسد المعترض له فعل للرّامي ، فأما الإحراق فهو فعل لمن زجّ نفسه في النار ، والقتل لمن رمى بنفسه على الحديدة المنصوبة .

(٨٣)

الأسباب متقدمة أو مع المسببات

واختلف مثبتو التوالد من المعتزلة في الأسباب التي تكون عنها المسببات هل هي متقدمة لها أو موجودة مع وجودها ؟

(١) فقال قائلون : السبب مع المسبب ، لا يجوز أن يتقدمه .

(٢) وقال قائلون : السبب الذي يتوالد عنه المسبب لا يكون إلا قبله .

(٣) وقال قائلون : من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتوالدة عنها ،

ومنها ما يتقدمُ السببُات بوقتٍ ؛ فأما ما كان قبل السبب بوقتٍ فليس ذلك السببُ متولداً عنه .

(٤) وجوز بعضهم أن يتقدم السببُ السببُ أكثر من وقتٍ واحدٍ .

(٨٤)

هل السبب موجبٌ للسبب ؟

واختلفوا في السبب : هل هو موجب للسبب أم لا ؟ على مائتين :

(١) فقال أكثر المعتزلة المئتين للتولد : الأسباب موجبة لسبباتها .

(٢) وقال « الجبائي » : السبب لا يجوز أن يكون موجباً للسبب ، وليس الموجب للشيء إلا من قبله وأوجده .

(٨٥)

واختلفوا في التوجه (٩) مما يتولد من الفعل إذا حدث سببه ولما يقع التولد .

(١) فأوجب ذلك قوم .

(٢) ونفاه آخرون .

(٨٦)

هل تولدُ الحركة سكونا ؟ وعكسه

واختلفوا في توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية .

(١) فنفي ذلك قوم ، وأن تولد الحركة سكونا والسكون حركةً ، وقالوا في

(٧ - مقالات الإسلاميين ٢)

المعصية : إنها تُولد ما ليس بطاعة ولا معصية ، ولا تُولد الطاعة ، هذا قول « البغداديين » .

(٢) وحُكي عن « بشر بن المتمر » أنه جوز أن تولد الحركة سكونا ، والسكون حركةً ، والحركة حركةً ، والسكون سكوناً .

(٣) وقال « الجبائي » : لا يجوز أن يولد السكون شيئاً ، والحركة قد تولد حركةً ، وتولد سكوناً ، وزعم أن في الحجر إذا وقف في الجوَّ حركاتٍ خفية تولد انحداره بعد ذلك ، وأن في القوس الموتر حركاتٍ خفيات تولد قطع الوتر إذا انقطع ، وفي الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه .

(٨٧)

هل يقع غير الإرادات متولدة ؟

واختلفوا في الأفعال كلها سوى الإرادات : هل يجوز أن تقع متولدة ؟ وأجمعوا أن الإرادات لا تقع متولدة ، واختلفوا فيما بعدها .
(١) فقال قوم : قد يجوز أن تسكون كلها متولدة .

(٢) وقال قوم : المتولد منها ما حل في الفاعل ، وما فعل في نفسه فليس بمتولد .

(٣) وقال قوم : إن المتولد هو ما جاز أن يقع على طريق السهو والخطأ ،

وما سوى ذلك فليس بمتولد .

(٤) وقال قوم : قد تحدث في الإنسان أفعال غير الإرادة متولدة ، وأفعال

غير متولدة .

(٨٨)

هل يقع الفعل متولداً عن سبب من القديم ؟
واختلفوا في القديم : هل يجوز أن يقع الفعل منه متولداً عن سبب ؟
على مقلتين :

- (١) فقال قائلون : لا يقع الفعل من القديم على طريق التولد ، ولا يقع منه عن سبب ، ولا يقع منه إلا على طريق الاختراع .
(٢) وقال قائلون : قد يفعل القديم على طريق التولد ، فأما الأجسام فلا تقع منه متولدة .

* * *

(٨٩)

- ما الشيء المولد للفعل ؟
واختلفوا في الشيء المولد للفعل : ما هو ؟ على مقلتين :
(١) فقال قائلون : المولد للفعل المتولد هو الفاعل للسبب .
(٢) وقال قائلون : المولد للفعل المتولد هو السبب ، دون الفاعل .

* * *

(٩٠)

- القدرة على الفعل المتولد
واختلفوا في القدرة على الفعل المتولد ، على مقلتين :
(١) فقال أكثر أهل النظر : هو مقدور عليه ما لم يقع سببه ، فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدوراً .
(٢) وقال قائلون : هو مقدور مع وجود سببه .

* * *

(٩١)

هل الإرادة مُوجِبَةٌ لمرادها ؟

واختلفت الممتزلة في الإرادة : هل تكون موجبة لمرادها أم لا ؟

(١) فقال « أبو الهذيل » و « إبراهيم النِّظَّام » و « معمر » و « جعفر ابن حرب » و « الإسكافي » و « الأديمي » و « الشحام » و « عيسى الصوفي » :
الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجِبَةٌ لمرادها .
وزعم « الإسكافي » أنه قد تكون لإرادة غير موجِبَةٍ ، فإذا لم توجب وقع مرادها في الثالث .

(٢) وقال « بشر بن المتمر » و « هشام بن عمرو النُّوْطِي » و « عباد بن سليمان » و « جعفر بن مبشر » و « محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائِي » : الإرادة لا تكون موجِبَةً .

(٣) وأجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة للوجِبَةِ أن يُمنَعَ الإنسان من مرادها .

(٤) وحكى « الحسين بن محمد النِّجَّار » أن قوماً ممن قالوا بالإرادة الموجِبَةِ قالوا : لن يجوز أن يمنعه الله من المراد ، وذلك أن الموت لا يكون إلا عن معاناة ، فإذا أراد أن يفعل الإنسان في أقرب الأوقات إليه لم يجز أن يموت في ثانيه ؛ لأنه لا يموت إلا بمعاناة ، وليس يجوز أن يريد في حال المعاناة أن يفعل في الثاني ؛ لأن حال المعاناة لا رجاء فيها لأن يبقى فيُحْدِثَ الإرادة أن يفعل في الثاني .

قال : ولم يجيزوا فناء الجوارح في الثاني ، إذا أحدثت الإرادة في الحال الأول .

(٩٢)

هل يقدر الإنسان على خلاف المراد ؟

واختلفت المعتزلة في الإنسان في حال إرادته الموجبة : هل يقدر على خلاف المراد أم لا ؟ على خمسة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : إنه قد يقدر على خلاف المراد ، ولكنه لا يفعل إلا المراد ، وشبهوا ذلك بالفعل المعلوم من العبد أنه يكون وهو يقدر على خلافه ، ولا يكون إلا المعلوم ؛ لأنه لا يختار غيره .

وقالوا : ليس بمحال إذا أراد الإنسان أن يتحرك في الثاني أن يسكن في الثاني ، ولو سكن في الثاني لم يسكن إلا بإرادة متقدمة ، فثبثوا بالمعلوم أنه لو كان ما علم أنه يكون مما لا يكون لم يكن العلم سابقاً بأنه يكون ، ولكن العلم سابقاً بأنه لا يكون .

(٢) وقال بعضهم : إن المريد إذا أراد أن يتحرك في أقرب الأوقات إليه ، فهو قادر على الحركة وعلى السكون ، ولو سكن في الثاني كان يسكن بعد إرادته .

(٣) وقال بعضهم : إن الإنسان إذا أحدث الإرادة لأن يتحرك إلى أقرب الأوقات إليه جاز أن يحىء الوقت الثاني فيكون ساكناً فيه ، ولا يكون ذلك السكون فعلاً مكتسباً ولا تركاً لتلك الحركة التي تقدمت إرادتها ، ولكن يكون تركاً للحركة في الوقت الثالث .

ويجعلون السكون الذي يكون في الثاني سكوناً بنيتاً كالإحراق الذي يكون من بنية النار .

وزعم هؤلاء أن الأفعال التي تكون بالبنية ليست خلقاً لله عز وجل ، وهذا قول « معمر » .

(٤) وقال بعضهم : إذا أحدث الإرادة الموجبة لأقل قليل الفعل - وهو زعموا أقل من ألف جزء من كلمة - وذلك أنهم قالوا : إن الكلمة الواحدة تكون بإرادات كثيرة ، والخطوة الواحدة تكون بإرادات كثيرة ، وذلك أن الإنسان يريد إرادة اجتماع أن يزول إلى موضع ، فيأتي بجزء من الذهاب ، ثم يدع الإرادة فيقطع المراد ، فإن أدام المرادات أدام المراد .

وقالوا : إنما نُحِيلُ قول القائل « بقدر على خلاف المراد » إذ كان قد جاء بعلمته ، ولكنه يقدر على المراد ؛ لأن فيه قدرة في حال الإرادة لها يكون المراد .

(٥) وقال بعضهم : محال قول القائل « يقدر عليه أو على خلافه » لأننا فيه بمنزلة رجل أرسل نفسه من شاطئ في الهواء ؛ فلا يقال : إنه يقدر على الذهاب ولا على الكف عنه ، وإن كانت فيه قدرة فهي لغير هذا الفعل الذي أوجبه بإدخاله نفسه في علته الموجبة له .

(٩٣)

متى يقصد الإنسان الفعل ؟

(١) واجمعت المعتزلة إلا « الجُبَّائِي » أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل ، وأن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ، ولا تكون إلا متقدمة للمراد .

(٢) وزعم « الجُبَّائِي » أن الإنسان إنما يقصد الفعل في حال كونه ، وأن القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل ، وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مُرِيدٌ أن يفعل ، وزعم أن إرادة الباري مع مراده .

(٣) وقال « أبو الهذيل » : إن إرادة الباريء مع مراده ، ومحال أن تكون إرادة الإنسان لتكون الفعل مع الفعل .

(٩٤)

هل تجماع الإرادة المراد ؟

واختلف الذين أنكروا الإرادة الموجبة في الإرادة للفعل : هل تجماع المراد أم لا ؟ على مقلتين :

(١) فمنهم من زعم أن الإرادة وإن كانت غير موجبة فلا تكون لإقبال المراد .

(٢) وزعم « الجبائي » أن الإرادة التي هي قصد للفعل مع الفعل ، لا قبله .

(٩٥)

الإرادة التي هي تقرب بالفعل : مع الفعل أو قبله ؟

واختلف المعتزلة في الإرادة التي هي تقرب بالفعل : هل تكون قبل الفعل أو مع الفعل ؟ على مقلتين :

(١) فمنهم من زعم أنها قبل الفعل ، كما أن الإرادة لأن يفعل الفعل قبله .

(٢) وقال « الإسكافي » : قد يجوز أن تكون مع الفعل .

(٩٦)

هل لإرادة العباد إرادة ؟

واختلف المعتزلة في إرادة العباد : هل لها إرادة ؟ على مقلتين :

(١) فقال بعضهم : لا يجوز أن تكون للإرادة إرادة ، لأنها أول الأفعال .

(٢) وأجاز « الجُبَّاني » أن يريد الإنسان إرادته ، في بعض ما دار بيني وبينه من المناظرة .

(٩٧)

هل تدعو النفس للإرادة ؟

واختلفوا : هل تدعو النفس إلى الإرادة ، ويدعو إليها الخاطر ؟ على مقاتلين :
(١) فأجاز ذلك قوم .
(٢) وأباه آخرون .

(٩٨)

هل الإرادة مختارة ؟

واختلفوا في الإرادة : هل هي مختارة أم اختيار ليست بمختارة ؟ على مقاتلين :
(١) قال قوم : هي مختارة كما أنها اختيار ، ولم يميزوا أن تكون مرادة كما أنها مختارة .
(٢) وقال قائلون : هي اختيار ، وليست بمختارة .

(٩٩)

هل أفعال الله مختارة ؟

واختلفوا في أفعال الله عز وجل : هل هي كلها مختارة أم لا ؟ على أربعة أقاويل :
(١) فقال قائلون : منها ما هو اختيار ، ومنها ما هو مختار .
(٢) وقال بعضهم : كلها مختارة لا باختيار غيرها ، بل هي اختيار ، كما كانت مُرداة لا بإرادة غيرها ، وهذا قول « البندادين » .

- (٣) وقال قائلون : ما كان من أفعال الله له ترك كالأعراض فهو مختار ، وما لا ترك له كالأجسام فهو اختيار ، وليس بمختار .
- (٤) وقال قائلون : ليس كل أفعال العباد مختارة ، بل منها ما لا يقال إنه مختار ، وجميعاً لا يقال له اختيار (٩) .

(١٠٠)

قولهم في الإيثار

واختلفوا في الإيثار :

- (١) فقال قوم : الإيثار هو الاختيار والإرادة ، والمراد لا يكون إيثاراً ولا اختياراً .
- (٢) وقال قوم : الإيثار هو الإرادة ، والاختيار قد يكون إرادة ، وقد يكون مراداً .

(١٠١)

هل خفة الشيء وثقله هي الشيء ؟

واختلف المعتزلة في النقل والخفة : هل هما الشيء أو غيره ؟

- (١) فقال قائلون : النقل هو الثقل ، وكذلك الخفة هو الخفيف ، وإنما يكون الشيء أثقل بزيادة الأجزاء ، وهذا قول جمهور المعتزلة ، وهو قول « الجبائي » .

(٢) وقال قائلون منهم « الصالحى » : النقل غير الثقل ، والخفة

غير الخفيف .

(١٠٢)

هل يجوز رفع ثقل الأرضين ؟

واختلف هؤلاء فيما بينهم : هل يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والأرضين حتى تكون أخف من الريشة ؟ على مقاتلين :

(١) لجوز ذلك بعضهم .

(٢) وأنكره بعضهم .

(٣) وقال « ضرار بن عمرو » : ثقل الشيء بمضه ، وخففته بمضه .

(١٠٣)

ظل الشيء هل هو الشيء ؟

واختلفوا في ظل الشيء : هل هو الشيء أم غيره ؟ على مقاتلين :

(١) فقال قائلون : ظل الشيء غيره .

(٢) وكان « الجبائي » يزعم أن الظل ليس بمعنى ، وإنما معنى الظل أن الشيء يُستَر ، لا أن الظل معنى .

(١٠٤)

قولهم في القتل ما هو ؟

واختلفوا في القتل ما هو ؟

(١) فقال قائلون : القتل هو الحركة التي تكون من الضارب ، كنجو

الوجه والرمية ، وما أشبه ذلك ، التي يكون بعدها خروج الروح ، وأنها لا تُسمى قتلاً ما لم تخرج الروح ، فإذا خرجت الروح سُميت قتلاً .

قالوا : وهذا كالحالف يحلف فيقول : إن قَدِمَ زيد فامرأتى طالق ، فإذا قدم زيد كان قوله الأول طلاقاً .

وزعموا أن الاقتال حلّ في المقتول ، وكذلك قالوا : ذبحٌ وانذباحٌ ، وشجّةٌ وانشجاجٌ ، على مثل قوله القتل والاقتال ، وأن الشجّة في الشجاج وكذلك الذبح في الذابح والاندباح في المذبوح والانشجاج في المنشجّ ، والقائل بهذا « إبراهيم النظام » .

(٢) وقال قائلون : الحركة التي تخرج بعدها الروح عند الله قتلٌ ؛ لأنه يعلم أن الروح بعدها تخرج ، وهي قتلٌ في الحقيقة ، ولكن لا يعلم أنه قتل حتى تخرج . وأبى هذا القول أصحابُ القول الأول .

وزعم الفريقان أن القتل قائمٌ بالقاتل ، وأن المقتول مقتولٌ بقتل في غيره .

(٣) وقال قائلون من المعتزلة : القتل هو خروج الروح عن سبب من الإنسان ، وخروج الروح لا عن سبب يكون من الإنسان موتٌ ، وليس بقتل ، وزعم هؤلاء أن القتل يحلّ في المقتول ، لا في القاتل .

(٤) وقال قائلون : القتلُ إبطالُ البنيةِ ، وهو كل فعل لا تكون الحياة في الجسم إذا وُجد كنعو قطع الرأس وفَلَقَ الخنجره ، وكل فعل لا يكون الإنسان حياً مع وجوده ، وهو يحلّ في المقتول .

(٥) وقال « ابن الراوندى » : فاعل القتل قاتلٌ في حال فعله ، والمقتول مقتولٌ في حال وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعده خروج الروح .

قال : وليس يكون الإنسان قاتلاً على الحقيقة إلا لمن خرج روحه مع ضربته ؛

لأنه يُعلم حينئذ أنه هو الذى استغفل^(١) الخروجَ بضربته ، وأن الروح لم يكن ليخرج بهوى نفسه دون أن يضطره الضارب بالسيف ويكرهه ، ولا نعرف شيئاً حدث في وقت خروجه إلا الضربة ، والقضاء على الظاهر ، وكل ما جرت العادة في أحكام الأفعال والفاعلين ، فأما مَنْ تأخر خروج روحه فليس الضارب قاتلاً له إلا بأن عرّض روحه للخروج ، وسلّط عليه ضدّاً يخرج به ويغمره .

قال : فإن قال لنا قاتل : فمن القاتل له في الحقيقة ؟ قلنا لهم : ليس بمقتول في الحقيقة فيكون له قاتل في الحقيقة ، وليس يُضاف قتله إلا إلى الضارب ، ولكن الضدّ الذى دَخَلَ عليه هو الذى منعه من الحسّ وغمره وأخرج روحه عن جسده .

قال : ولو قال قاتلٌ « الضدّ قَتَلَهُ كما يقتله السمّ » لجاز ذلك له .

وزعم أن الله سبحانه خصّ إخراج روح غيره بأن سمّاه موتاً .

قال : وبما يجاب به أيضاً أن يقال : الضارب قاتل بالتعريض ، والضدّ قاتل على الحقيقة .

ووصف ابن الراوندى في القتل ؛ فزعم أنه يفصل من آلة الضارب إلى جسد المضروب ضدّ للروح ، ولولا موضع ذلك الضدّ لم يقصد تلك الآلة ، فإذا حلت عليه جاهضته فأجهضها ، فإن غلب الروح الضدّ فلا قتل ، وإن غلب الضدّ غمر وجاءت تلك الحال التى يعرف عندها أن الإنسان مقتول عند أهل التولد وعندنا .

قال ابن الراوندى : وقد زعم أصحاب التولد أنه يحدث عن الضربة في بدنه

(١) في الأصول كلها « استغفله الخروج » .

شيء، هو الألم والقتل، قال : وذلك الحادث في قولهم مسفل^(١) (؟) عندنا إلا عمل
الضدّ وعمل الروح ؛ فإنهما يتحدثان منهما طباعاً .

* * *

(١٠٥)

هل يضاد القتل الحياة ؟

واختلفوا في القتل : هل يضادّ الحياة أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فزعم بعضهم أن القتل يضادّ الحياة .

(٢) وقال قائلون : لا يضادّ الحياة .

* * *

(١٠٦)

قولهم في الحياة

واختلف هؤلاء في الحياة ، على مقالتين :

(١) فنهّم من يُثبت الحياة عَرَضاً والموت عَرَضاً .

(٢) ومنهم من زعم أن القتل عرضٌ يحلّ في القاتل ، والحياة جسمٌ لطيف
يحلّ في جسد المقتول ، ولأنما يضادّ الحياة الموت الذي هو جسمٌ يَنْفَعُها من
الحسّ الذي هو خاصّتها ، فبهذا تُمَيّ موتاً ، وهو موتٌ وميّتٌ كما أنها حياةٌ
وحىٌ ، وزعم أن الإمانة التي هي إدخال الله عز وجل الجسم المضادّ لها عليها
تكون وحشها قائم ، كما أن القتل الذي هو إدخال ذلك الجسم أيضاً عليها
يكون وحشها قائم .

* * *

(١) كذا ، ولعل أصل العبارة «وذلك الحادث في قولهم مستقل ، وليس عندنا - إلخ»

(١٠٧)

قولهم في كلام الإنسان

واختلفوا في كلام الإنسان : هل هو صوت أو ليس بصوت ؟ وهل الصوت جسم أو عَرَض .

(١) فقال قائلون : كلام الإنسان صوت ، وهو عَرَض ، وقد يكون باللسان مسموعا ، وفي الفُرطاس مكتوبا ، وفي القلوب محفوظا ؛ فهو حالٌّ في هذه الأماكن بالكتابة والحفظ والتلاوة .

(٢) وقال قائلون : كلام الإنسان ليس بصوت ، وهو عَرَض ، وكذلك الصوت عَرَض ، ولا يوجبُ إلا باللسان .

(٣) وقال قائلون : الصوت جسم لطيف ، وكلام الإنسان هو تقطيع الصوت ، وهو عَرَض ، وهذا قول « النظام » .

(٤) وقال قائلون : هو معنى قائم بالنفس لا يحلّ في اللسان ، وهو عَرَض ، وهو غير الصوت .

(١٠٨)

هل الكلام مؤلف ؟

واختلفوا في الكلام : هل يوصف بأنه مؤلف أم لا ؟ على متاليتين :

(١) فقال قائلون : قد يوصف بذلك ، وهو مؤلفٌ في الحقيقة .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف بذلك ، ومن قال : « هذا كلامٌ مؤلفٌ »

فإنما بقوله اتساعاً .

(١٠٩)

كيف يُسَمَعُ الصوت ؟

- واختلفوا في الصوت : كيف يُسَمَعُ ؟ وهل يجوز عليه الانتقال أم لا ؟
- (١) فقال قائلون : الصوت ينتقل في الجوِّ فيصاكَّ الأسماع ويؤلها ، ولا يسمع إلا بانصال السمع أو مداخلته إياه ، وهذا قول « النّظام » .
- (٢) وقال قائلون : لا يجوز عليه الانتقال ، بل يُسَمَعُ في مكانه الذي يحلّ فيه ، يسمعه ألفُ إنسانٍ وأكثر .
- (٣) وقال قائلون : لا يُسَمَعُ الصوت إذا كان مكانه بائنا عن سمع الإنسان ، وإنما يسمع الإنسان ما يوجد في سمعه .
- وقال هؤلاء في الصّدَى : إن الإنسان إذا فتح فاه وقصد الصياح فدافع الجوِّ فيحدث الصوت في المكان الذي يحلّه على طريق التولّد .
- (٤) وأبى ذلك آخرون ، وقالوا : الصوت موجود فيظهر ولا يحدث .
- (٥) وقال قائلون : إن الصوت لا يُسَمَعُ ، وكذلك الكلام ، وإنما يُسَمَعُ الجسمُ مُصَوِّتاً ، والجسمُ متكلماً :

(١١٠)

هل يبقى الصوت ؟

- واختلفوا في الصوت : هل يبقى أم لا ؟ على مقالتين :
- (١) فقال قوم : إنه يبقى .

- (٢) وقال قائلون : إن الصوت لا يبقى .
ومنهم من قال : من الصوت ما يبقى ومنه ما لا يبقى .

(١١١)

- هل يكون صوت في مكانين ؟
واختلفوا : هل يكون صوت واحد في مكانين ؟
(١) فأنكر ذلك منكرّون .
(٢) وأجازوه مجيزون .

(١١٢)

- هل الصوت جسم ؟
واختلفوا في الصوت : هل هو جسم ؟
(١) فقال « النظام » : هو جسم .
(٢) وقال غيره : هو عرض .
(٣) وقال قائلون : ليس بجوهر ولا عرض .
(٤) وأنكر منكرّون الصوت، وقالوا : لا صوت في الدنيا، وليس إلا المصوّت .

(١١٣)

- هل يكون صوت لغير مصوت ؟
واختلفوا : هل يكون صوت لا لمصوت ؟ على مقالتين :
(١) فمنهم من قال : لا يكون صوت إلا لمصوت .
(٢) ومنهم من أجاز صوتاً لا لمصوت .

(١١٤)

واختلفت المعتزلة إذا قال جماعة « يازيد » فتكلم أحدهم بالياء ، والآخر بالألف ، والآخر بالزاي ، والآخر بالياء ، والآخر بالدال ، على مقالتين :

(١) فقال « محمد بن عبد الوهاب الجلباني » : كل حرف من هذا كلمة يتكلم بها صاحبها ، وخبرٌ يُخبر به صاحبه ، فهو إخبارٌ وكلمات .

(٢) وقال « أحمد بن علي الشطوي المعروف بنوفه » : ليس كل حرف من هذا كلمة ، وليس الجميع كلاماً ولا خبراً ولا إخباراً .

(١١٥)

قولهم في الخواطر

واختلفت المعتزلة في الخواطر ^(١) :

(١) فقال « إبراهيم النظام » : لا بدّ من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام ، والآخر يأمر بالكف ؛ ليصحّ الاختيار .

وحكى عنه « ابن الراوندي » أنه كان يقول : إن خاطر المعصية من الله ، إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُنصَحى .

وحكى عنه أنه كان يقول : إن الخاطرين جسمان ، وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه .

(٢) وقال « بشر بن المعتز » : قد يستغنى المختار في فعله وفيما يختاره

(١) انظر في كتاب أصول الدين ص ٢٦ و ٢٨ و ١٥٤ و ١٥٥ .

عن الخاطرين ، واحتجّ في ذلك بأول شيطان خلقه الله ، وأنه لم يُنْقَلْ شيطانٌ يُحْطَرُ .

(٣) وقال قوم : إن الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتُحبّها فليس تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها ، وأما الأفعال التي تكرهها وتنفّر منها فإن الله عز وجل إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي كراهتها لها وينفّرها عنها ، وإن دعاء الشيطان إلى ما تميل إليه وتُحبّه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازي داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة ، وإن أراد الله سبحانه أن يقع من النفس فعلٌ ما تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب والتوفير بفضل ما عندها من الكراهة لذلك منه ؛ فتميل النفس إلى ما دُعيت إليه ورُغبت فيه طباعاً ، وذكر « ابن الراوندي » أن هذا القول قوله .

(٤) وقال « أبو الهذيل » وسائر المعتزلة : الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله ، وخاطر المعصية من الشيطان ، وثبتوا الخواطر أعراضاً ، إلا أن « أبا الهذيل » [بقول] : قد تُلْزَمُ الحُجَّةُ المتفكّرة من غير خاطر ، و « إبراهيم » و « جعفر » يقولان : لا بدّ من خاطر .

(٥) وأنكر منكرون الخواطر ، وقالوا : لا خاطر .

(١١٦)

قولهم في حكم العامة وأشباههم

واختلف الناس في العامة والنساء الذين على جملة الدين إذا خطر بياهم التشبيه على مقالين^(١) :

(١) ارجع إلى أصول الدين ٢٥٦ - ٢٥٨ .

- (١) فقال قائلون : عليهم أن يتفكروا في ذلك ، ويتبعوا في ذلك حجة .
- (٢) وقال قوم : ليس ذلك بواجب عليهم ، وقد يجوز أن يُعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئاً ، ولكن عليهم أن يعتقدوا إن كان ناقضاً للجملة التي هم عليها فهو باطل .

(١١٧)

قولهم في طاعة لا يراد بها الله

اختلفت المعزلة في ذلك^(١) .

(١) فزعم زاعمون منهم أنه لا يجوز أن بطيع الله مَنْ لم يُرِده بطاعة ، ولم يتقرب إليه بها ، وأنكر أن يكون في الدهرية طاعة لله أو معرفة أمر ، والقدرية يعيرون من خالفهم في القدر ، وأهل الحق يسمونهم قدرية ، ويسمونهم بحيرة ، وهم أولى بأن يكونوا قدرية من أهل الإنبيات .

(٢) وقال قائلون منهم من أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : ليس في المشبهة معرفة بالله ، ولا يكونون مطيعين له ، ولكن في القدرية معرفة بالله ، إذا كانت موجودة ، وكذلك فيهم طاعة لله عز وجل .

(٣) وقال قائلون من أنكر القول بطاعة لا يراد الله بها : إن أفعال الجاهل بالله كلها جهل بالله ، وليس أحد من الجهال لله مطيعاً ، وهذا قول « عبّاد » .

(١) انظر كتاب الانتصار ٧٢ - ٧٥ وأصول الدين ٢٦٧ .

(١١٨)

قولهم في عذاب القبر

واختلفوا في عذاب القبر^(١) .

- (١) فمنهم من نفاه ، وهم المعتزلة والخوارج .
 (٢) ومنهم من أثبته ، وهم أكثر أهل الإسلام .
 (٣) ومنهم من زعم أن الله ينقم الأرواح ويؤلمها ، فأما الأجساد التي في قبورهم فلا يصل ذلك إليها وهي في القبور .

(١١٩)

هل يجوز أن يوجد العالم لا في مكان ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يُخْلَقَ العالم لا في مكان ، أو يوجد لا في مكان ؟
 على مقالتين :

- (١) فقال قائلون : كان جائزاً أن يخلق الله العالم لا في مكان ويوجد [هـ] لا في مكان ، ويوجد لا في شيء .
 (٢) وأحال ذلك محيلون ، وقالوا : لا يجوز وجود العالم لا في مكان ، وخلقه لا في شيء .

(١) راجع أصول الدين ٢٤٥ - ٢٤٦ وكتاب الفصل ٤/٦٦ .

(١٢٠)

هل يتحرك الجسم بغير دافع ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الجسم اللّوات إذا كان ساكناً من

غير دافع ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون ، أن يكون البارئ* يحركه من غير دافع .

(٢) وأنكر ذلك منكرون ، وقالوا : لا يجوز أن يتحرك إلا أن يدفعه

دافع ، وهذا قول « أصحاب الطبائع » .

(١٢١)

هل الحركة في جهة غير الحركة في غيرها ؟

واختلفوا : هل الحركة بمنة هي الحركة بسرة أم لا ؟

(١) فقال قائلون : إنما يقدر الإنسان على سكون وحركة ، فإن فعل مع تلك

الحركة كوناً بمنة فهي حركة بمنة ، وإن فعل معها كوناً بسرة فهي حركة بسرة ،

وهو قول « أبي الهذيل » .

(٢) وقال قائلون : الحركة بمنة غير الحركة بسرة .

(١٢٢)

هل تكون حركة أخف من حركة ؟

واختلفوا : هل تكون حركة أخف من حركة ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون . (٢) ومنعه آخرون .

(١٢٣)

هل أفعال القلوب حركات ؟

واختلفوا في أفعال القلوب من الإرادات والسكرات والعلوم والنظر
والفكر ، وما أشبه ذلك : هل هي حركات أم لا ؟

(١) فقال قائلون : كلها حركات .

(٢) وقال قائلون : هي سكون كلها .

(٣) وقال قائلون : ليست بحركات ولا سكون .

* * *

(١٢٤)

هل يُخْلَق العلم بالألوان في قلب الأعمى ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يُخْلَق العلم بالألوان في قلب الأعمى أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكروه آخرون .

* * *

(١٢٥)

هل يبقى كلام العباد ؟

واختلفوا في كلام العباد : هل يبقى أم لا ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : كلام العباد لا يبقى .

(٢) وقال قائلون : الكلام قد يبقى ، وهذا قول « أبي الهذيل » وغيره .

* * *

(١٢٦)

هل يفعل الكلام بنير لسان ؟

واختلفوا : هل يفعل الكلام بنير اللسان ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون .

(١٢٧)

هل الهواء معنى ؟

واختلفوا في الهواء : هل هو معنى ؟

(١) فقال قائلون : ليس بجسم .

(٢) وقال قائلون : هو جسم رقيق .

(١٢٨)

هل يجوز أن يرتفع الهواء من حيز الأجسام ؟

واختلفوا : هل يجوز رفعه من حيز الأجسام حتى لا يكون ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون ، وقال [وا] : لو ارتفع ما بين الخائطين من

الجوّ لالتقت الحيطان وتلاصقت .

(١٢٩)

قولهم فيمن مد يده وراء العالم

واختلفوا فيمن مدَّ يده وراء العالم ، على مقالتين :

(١) فقال قائلون : يمتدّ مع يده ؛ فهذا يكون مكاناً ليده ؛ لأن المتحرك لا يتحرك إلا في شيء .

(٢) وقال قائلون : يمدّ يده وتتحرك لا في شيء .

(١٣٠)

قولهم في رؤيا النوم

واختلف الناس في رؤيا على ستة أقاويل^(١) :

(١) فزعم « النظام » ومن قال بقوله - فيما حكى عنه « زرقان » - أن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر وما أشبهها ببالك فتمثلها وقد رأيتها .

(٢) وقال « معمر » : الرؤيا من فعل الطبايع ، وليس من قبل الله .

(٣) وقالت « السوفسطائية » : سبيل ما يراه النائم في نومه كسبيل ما يراه اليقظان في يقظته ، وكل ذلك على الخيلولة والحسبان .

(٤) وقال « صالح قبة » ومن قال بقوله : الرؤيا حقّ ، وما يراه النائم في نومه صحيح ، كما أن ما يراه اليقظان في يقظته صحيح ؛ فإذا رأى الإنسان في المنام كأنه بأفريقية وهو ببغداد فقد اخترعه الله سبحانه بأفريقية في ذلك الوقت .

(٥) وقال بعض المعتزلة : الرؤيا على ثلاثة أنحاء : منها ما هو من قبل الله

(١) انظر كتاب الفصل ٥ / ١٩ .

لنحو ما يحذر الله سبحانه الإنسان في منامه من الشرِّ ويرغبه في الخير ، ونحو منها من قبل الإنسان ، ونحو منها من قبل حديث النفس والفكر ، يفكر الإنسان في منامه فإذا اتبته ففكر فيه ، فكأنه شيء قد رآه .

(٦) وقال « أهل الحديث » : الرؤيا الصادقة صحيحة ، وقد يكون من الرؤيا ما هو أضغاث .

(١٣١)

قولهم فيما يراه الرأى في المرأة

واختلف الناس في الذى يراه [الرأى] في المرأة :

(١) فقال قائلون : الذى يرى [الرأى] في المرأة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله ، وهذا قول « صالح » .

(٢) وقال « أبو الحسين الصالحى » : لا مَرْتَبَ إلا لون ، وإن الشعاع ينفصل من وجه الإنسان ، وله لون كلون الإنسان ، فيرى الإنسان لون الشعاع المنتقل من وجهه إذا اتصل بالمرأة ، ولونه كلون وجهه .

(٣) وقال « السوفسطائية » على أصل قولهم : إنما هو على الحُسبان .

(٤) وقال قائلون : الإنسان إنما يرى وجهه بانكسار الشعاع عليه من جهة المرأة .

(٥) وقال قائلون : الذى يراه الرأى في المرأة هو ظل الوجه .

(٦) وقال « ضرار بن عمرو » : إن الإنسان يرى مثاله ومثال غيره .

(١٣٢)

هل يدخل الجن في الناس

واختلف الناس في الجن : هل يدخلون في الناس ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : محال أن يدخل الجن في الناس .

(٢) وقال قائلون : يجوز أن يدخل الجن في الناس ؛ لأن أجسام الجن أجسام رقيقة ، فليس بمستنكر أن يدخلوا في جوف الإنسان من خروقه كما يدخل الماء والطعام في بطن الإنسان وهو أكتف من أجسام الجن ، وقد يكون الجنين في بطن أمه وهو أكتف جسما من الشيطان ، وليس بمستنكر أن يدخل الشيطان إلى جوف الإنسان .

(١٣٣)

هل يرى المصروع الشيطان ؟

واختلفوا : هل المصروع يرى الشيطان أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : الجن لا يخطون الناس ، ولا يستهلكونهم ، وإنما ذلك من جهة اخلاط الطبايع ، وغلبة بعض الأخلاط من المرأة أو البلغم .

(٢) وقال قائلون : الشيطان يخط الإنسان ، ويستملكه ، ويراه الإنسان ، وما يسمع منه فهو كلام الشيطان .

(٣) وقال قائلون : بل يخط الإنسان ، وبصره ، وبوسوسه ، ولا يراه الإنسان ، وليس الكلام المسموع في وقت الصرع والاختباط كلام الشيطان .

(١٣٤)

كيفية وسوسة الشيطان

واختلفوا في شرّ وسواس الشيطان كيف يوسوس ؟

(١) فقال قائلون : إنهم يوسوسون ، وقد يجوز أن يكون الله تعالى جعل الجو أداة لهم ، أو جعل لهم أداة ما غير الجو ، وذلك متصل بالقلب ، فيحرك الشيطان تلك الآلة من جهة بعض خروق الإنسان فيوصل الوسوسة إلى قلبه بتلك الآلة ، مثال ذلك أنك تأخذ الرمح وبينك وبين الإنسان عشرة أذرع فتكلم فيه فيسمع الإنسان إذا كان الرمح مجوّفاً ، وكان متصلاً بسمعه .

(٢) وقال قائلون : جسم الشيطان أرقّ من أجسامنا ، وكلامه أخفى من كلامنا ؛ فيجوز أن يصل إلى سمع الإنسان فيتكلم بكلامه الخفي ، فيكون ذلك هو وسوسته .

(٣) وقال قائلون : بل يدخل إلى قلب الإنسان بنفسه حتى يوسوس فيه .

(١٣٥)

هل يعلم الشيطان ما في القلوب ؟

واختلفوا : هل يعلم الشيطان ما في القلوب أم لا ؟ على ثلاث مقالات :

(١) فقال «إبراهيم» و «معمّر» و «هشام» ومن اتّبعهم : إن الشياطين يعلمون ما يحدث في القلوب ، وليس ذلك بمجيب ؛ لأن الله عز وجل قد جعل عليه دليلاً ، ومحال أن يدخل الشيطان قلب الإنسان ، مثال ذلك أن تشير إلى الرجل : أقبل أو أذبر ، فيعلم ما تريد ، فكذلك إذا فعل فعلاً عرف الشيطان كيف ذلك الفعل ، فإذا حدث نفسه بالصدقة والبرّ عرف ذلك الشيطان بالدليل ، فهى الإنسان عنه ، هكذا حكى «زرقان» .

(٢) قال : وقال آخرون من المعتزلة وغيرهم : إن الشيطان لا يعرف ما في القلب ، فإذا حدث الإنسان نفسه بصدقة أو بشيء من أفعال البرّ نهاه الشيطان عن ذلك على الظنّ والتخمين .

(٣) وقال قائلون : إن الشيطان يدخل في قلب الإنسان فيعرف ما يريد بقلبه .

(١٣٦)

هل يخبر الجنّ الناس بشيء ؟

واختلفوا في الجنّ : هل يُخبرون الناسَ بشيء أو يخدعونهم ؟
على مقاتلين :

(١) فقال «النظام» وأكثّر المعتزلة وأصحاب الكلام : لا يجوز ذلك ، لأن في ذلك فساد دلائل الأنبياء ؛ لأن من دلائلهم أن ينبئوا بما نأكل ونذخر .
(٢) وقال قائلون : جائز أن يخدع الجنّ الناس ، وأن يخبروهم ما لا يعلمون .

(١٣٧)

هل يقدر الشيطان على حلّ ما لا يستطيعه الإنسان ؟

واختلفوا : هل يطيق الشيطان على حلّ ما [لا] يطيق البشر حمله ؟
(١) فقال قائلون : جائز ذلك ، وأن يحمل الأشياء الكثيرة .
(٢) وأنكر ذلك منكرون ، وقالوا : في هذا بطلان دلائل الرسل ، وهذا قول « الجبائي » .

(١٣٨)

هل يتشكل الشيطان ؟

واختلفوا : هل يجوز أن ينقلب الشياطين عن صورها ؟

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون ..

(١٣٩)

هل تظهر الأعلام على غير الأنبياء ؟

واختلفوا : هل يجوز أن تظهر الأعلام على غير الأنبياء ؟

(١) فقال قائلون : لا يجوز أن تظهر أعلام المعجزات على غير الأنبياء .

(٢) وقال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الأئمة ، وينزل الملائكة

عليهم ، وهذا قول طوائف من « الروافض » .

وقد أفرط بعضهم في القول حتى زعم أنه جائز أن ينسخوا الشرائع .

وقد أفرط قوم من جنس هؤلاء من « الخوارج مدينية » حتى زعموا أن الرسل

يأتون تترى بمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنهم لا ينقطعون .

(٣) وقال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين الذين لا يدعون

النبوة ، ولا يجوز أن تظهر على المبطلين .

(٤) وقال قائلون : قد يجوز أن تظهر المعجزات على الكذابين الذين

يدعون الإلهية ، ولا يجوز أن تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة .

قال : لأن من يدعى الإلهية ففي بنيته ما يكذبه في دعواه ، وليس من ادعى

النبوة في بنيته ما يكذبه أنه نبي ، فهذا قول « حسين النجاشي » .

(٥) وقد جَوَّز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين ، وأن تأتيتهم ثمار الجنة في الدنيا فيأكلونها ، ويواقعون الحور العين في الدنيا ، ويظهر لهم الملائكة ، ويظهر لهم الشياطين فيحاربونهم ، ولم يجوزوا رؤية الله في الدنيا ، وزعموا أن هذه مواريث الأعمال .

(٦) وجوز آخرون كل ما حكيناه عن المتقدمين منهم ، وجوزوا أن يروا الله سبحانه في الدنيا ، وأن يباشروه ويخالسوه .

(٧) وقال قائلون : [جائز أن] تظهر المعجزات على الصالحين ، وأن تبلغ بهم موارث الأعمال حتى تسقط عنهم العبادات ، وتكون الدنيا لهم مباحة وكل ما فيها ، ويسقط عنهم النهي ، ويحل لهم النساء وسائر الأشياء ، وهذا قول « أصحاب الإباحة » .

وزعموا أن العبادة تبلغ بهم حتى لا يهتئوا بشيء إلا كان كما يريدون ، وإن أرادوا أن تحدث لهم دنائير حدثت ، وكل ما أرادوا من شيء لم يستصعب عليهم .

وقد زعم بعضهم أن العبادة تبلغ بهم حتى يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقربين .

(١٤٠)

هل الملائكة أفضل من الأنبياء ؟

واختلف الناس : هل الملائكة أفضل من الأنبياء ؟

(١) قال قائلون : الملائكة أفضل من الأنبياء .

(٢) وقال قائلون : الأنبياء أفضل من الملائكة ، والأئمة أفضل من الملائكة

أيضاً ، وهذا قول الروافض .

وقال قوم من المتفَسِّكين : إنه جائز أن يكون في الناس غير الأنبياء والأئمة من هو أفضل من الملائكة .

(١٤١)

هل الجن مكلفون ؟

واختلف الناس في الجن : هل هم مكلفون أم مضطرون ؟
 (١) فقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : هم مأمورون منهيون قد أمرُوا ونهوا ؛ لأن الله عز وجل يقول : (يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذُوا من أقطار السموات والأرض - الآية (٥٥ : ٢٣) وإنهم مختارون .
 (٢) وزعم زاعمون أنهم مضطرون مأمورون .
 وكذلك اختلافهم في الملائكة وفي أنهم مأمورون أو مختارون على سبيل اختلافهم في الجن .

(١٤٢)

هل ترى الشياطين في الدنيا ؟

واختلفوا في الشياطين : هل يرون في الدنيا أم لا ؟
 (١) قال قوم : لا يجوز ، إلا أن يربهم الله سبحانه نبيًا ، أو يحمل رؤيتهم علمًا ودليلاً على نبوة نبي ، وقد يقدر الله سبحانه أن يرى عباده الملائكة والشياطين من غير أن يقلب خلقهم ، وقد يرى الإنسان الملائكة في حال المعاينة .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز أن يروا بحال ، إلا أن يقلب الله خلقهم ويخرجهم عما هم عليه .

(٣) وقال قائلون : جائز أن يُروا في الدنيا من غير أن يقلب الله خلقهم ،
ومن غير أن يجعل ذلك دليلاً على نبوة نبي .
(٤) وذهب إلى إنكار الجنّ والشياطين ذاهبون ، وزعموا أنه ليس
في الدنيا شيطان ولا جنّ ، غير الإنس الذين نراهم .

(١٤٣)

هل ينقلب الجن إلى صور أخرى ؟
واختلفوا : هل يجوز أن ينقلب الشياطين في صور الإنس ، أو في غير ذلك
من الصور إذا أرادوا ذلك أم لا ؟
(١) فقال قائلون : جائز أن ينقلبوا إلى أى صورة شاءوا من الصور ؛
فيكون الشيطان مرّةً في صورة إنسان ، ومرّةً في صورة حية .
(٢) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : ذلك غير جائز ، ولم يجعل الله
سبحانه إليهم أن ينقلبوا متى أرادوا .

(١٤٤)

هل إبليس من الملائكة ؟
واختلف الناس : هل إبليس من الملائكة أم لا ؟
(١) فقال قائلون : هو منهم ، ولكنه أخرج عن جملتهم لما استكبر على
الله عز وجل .
(٢) وقال قائلون : ليس هو من الملائكة .

(١٤٥)

هل الملائكة جن ؟

واختلفوا : هل الملائكة جن أم ليسوا بجن ؟

(١) فقال قائلون : هم جن ؛ لاستقارهم عن الأبصار ، ومن هذا قيل للجَنِّينِ إنه جَنِينٌ .

(٢) وقال قائلون : ليسوا بجن .

(١٤٦)

قولهم في معنى السحر ومداهُ

واختلفوا في السحر :

(١) قالت المعتزلة وغيرهم من أهل الإسلام : السحر هو التَّوَيُّه والاحتيال ، وليس يجوز أن يبلغ الساحر بسحره أن يقلب الأعيان ، ولأن يُحدث شيئاً لا يقدر غيره على إحداثه .

(٢) وقال قائلون : يجوز أن يقلب الساحر بسحره الإنسان حاراً ، وأن تذهب المَرَدَّةُ إلى الهند في ليلة وترجع .

(٣) وقال قائلون : السحر ليس على قلب الأعيان ، ولكنه أخذٌ بالعيون ، كنفخ ما يفعله الإنسان مما يتوهمه التوهم على خلاف حقيقته .

(١٤٧)

قولهم في حقيقة المكان

واختلفوا في المكان :

(١) فقال قائلون : مكان الشيء ما يُقَلَّه ويعتمد عليه ، ويكون الشيء متمكناً فيه .

(٢) وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسه ، فإذا تماسَّ الشئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه .

(٣) وقال قائلون : مكان الشيء ما يمنعه من الهوى ، معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد .

(٤) وقال قائلون : مكان الأشياء هو الجو ، وذلك أن الأشياء كلها فيه .

(٥) وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء .

ولمّا ذكرنا قول المنتحلين للاسلام في المكان ، دون غيرهم من الأوائل .

(١٤٨)

قولهم في حقيقة الوقت

واختلفوا في الوقت :

(١) فقال قائلون : الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل ، وإنه يحدث مع كل وقت فعل ، وهذا قول « أبى الهذيل » .

(٢) وقال قائلون : الوقت هو ما نوقته للشيء ، فإذا قلت « آتيك قدوم زيد » فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لجيئك .

وزعموا أن الأوقات هي حركات الفلك ، لأن الله عز وجل وَتَقْتَهَا لِلْأَشْيَاءِ ، هذا قول الجبائي .

(٣) وقال قائلون : الوقت عَرْضٌ ، ولا نقول ما هو ، ولا نقف على حقيقته .

(١٤٩)

هل يكون وقت واحد لشئين ؟

واختلفوا : هل يكون وقت لشئين أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون .

(١٥٠)

هل يوجد شيء لا في وقت ؟

واختلفوا : هل يجوز وجود أشياء لا في أوقات ؟

(١) فجوز ذلك مجيزون .

(٢) وأنكره منكرون .

وهذا الذي حكمينا في الوقت أقاويل المنتحلين الإسلام .

(١٥١)

قولهم في حقيقة الدنيا

واختلفوا في الدنيا : ما هي ؟

- (١) فقال قائلون : هي الهواء والجو ، وهذا قول « زهير الأثرى » .
 (٢) وقال قائلون : قولُ القائل « دُنْيا » واقع على كل ما خلقه الله سبحانه من الجواهر والأعراض ، وجميع ما خلقه الله سبحانه قبل مجيء الآخرة وورودها .

(١٥٢)

قولهم في حقيقة الخبر

واختلف المتكلمون في الخبر : ما هو ؟

- (١) فقال قائلون : كل ما وقع فيه الصدق والكذب ، وهو مع هذا يشتمل على ضُرُوب شتى منها النفي والإثبات والمُدْح والذمّ والتمجّج ، وليس منه الاستفهام والأمر والنهي والأسف والتمنى والمسألة ؛ لأنه ليس يقال لمن ينطق بشيء من ذلك صدقت ولا يقال له كذبت .

- (٢) وقال قائلون : الخبر هو الكلام الذي يقتضى نُخبِراً ، وإنما سُمّي خبراً من أجل النخبِرة به ، فإذا لم يكن نخبِراً لم يُسمّ الكلام خبراً ، وأبى هذا القائلون الذين حكينا قولهم آنفاً .

(١٥٣)

قولهم في حقيقة الكلام

واختلفوا في الكلام : ما هو^(١) ؟

(١) فقال قائلون : الكلام هو ما لا يخرج من أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو تمنياً أو تعجباً أو سؤالاً ، وهو يخرج الأمر ، إلا أنه يسمى سؤالاً إذا كان لمن فوقك .

(٢) وقال قائلون : الكلام هو القول ، وقد يخرج من هذه الأقسام كلها ؛ لأنه أمرٌ لعلّة المأمور ، نهىٌ لعلّة المنهى ، خبرٌ لعلّة الخبر ، تمنٍ لعلّة التمنى ، وهو كلام وقول لعلّة ، وهذا قول « ابن كلاب » .

(١٥٤)

قولهم في الصدق والكذب

واختلفوا في الصدق والكذب^(٢) .

(١) فقال بعضهم : الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به ، والكذب الإخبار عنه بخلاف حقيقته ، بلم وقع أم بغير علم .

(٢) وقال بعضهم : الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان معه علم الحقيقة ، ثم اختلفوا في الكذب ؛ فقالت جماعة منهم : الكذب هو الإخبار عنه بخلاف حقيقته ، وزاد سائرهم في الكذب الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه بغير علم ، وقال بعضهم : الصدق ذو شروطٍ شتى : منها صحة الحقيقة ،

(١) انظر أصول الدين ٢١٤ - ٢١٥ .

(٢) انظر أصول الدين ٢١٧ - ٢١٨ .

ومنها العلم بها ، ومنها أمر الله به ، والكذب ذو شروط أيضا : منها علم الحقيقة ، والعلم باعتقاد نفيها ، ومنها النهي من الله عنه ، فأما ما وقع بغير علم فهو خبر عاثر لا يسمى صدقاً ولا كذباً .



(١٥٥)

هل يسمى الخبر صدقاً قبل وقوع خبره ؟
واختلفوا : هل يسمى الخبر صدقاً قبل وقوع خبره أم لا ؟ على مقالتين :
(١) فمنهم من سماه صدقاً قبل وقوع خبره .
(٢) ومنهم من امتنع من ذلك .



(١٥٦)

قولهم في الخاص والعام
واختلفوا في الخاص والعام^(١) .

(١) فزعم زاعمون أن الخبر قد يكون خاصاً كالخبر عن الواحد من النوع المذكور اسمه في الخبر أو بعضه ، فيكون عاماً^(٢) ، والعام ما عم اثنين فصاعداً ، ويكون عاماً خاصاً ، وهو ما كان في اثنين من النوع المذكور اسمه في الخبر أو فيما هو أكثر من ذلك بعد أن يكون دون الكل ، وهذا قول «ابن الراوندي» و «المرجئة» .

(٢) وقال قائلون : الخبر الخاص لا يكون عاماً ، والعام لا يكون خاصاً ، والخاص ما كان خيراً عن الواحد ، والعام ما عم اثنين فصاعداً ، وهذا قول «عبيد بن سليمان» وغيره .

(١) انظر أصول الدين ١٨ - ١٩ .

(٢) الأولى أن يقال « ويكون عاماً » بالواو .

(١٥٧)

هل يشترط في الأمر مقارنة النهى عن ضده ؟

واختلفوا في قول الله عز وجل (افعلوا) هل يكون أمراً من غير أن يقارنه نهى عن ترك ما قال افعلوه ؟

(١) فقال قائلون : هو أمر لازم ، وإن لم يظهر النهى .

(٢) وقال آخرون : لا يكون أمراً حتى يقارنه النهى عن ترك ما قال :

(افعلوه) وقول القائل (افعلوا) هو أمر لمن دونك ، وهو سؤال لمن هو فوقك .

(١٥٨)

قولهم في الإثبات والنفي

واختلفوا في الإثبات والنفي : ما هو ؟

(١) فقال قائلون : النفي متصل بالإثبات في العقل ؛ لأنك لا تنفي شيئاً إلا وقد أثبتته على وجه آخر ، كقولك « ليس زيد متحركاً » أنت تثبت زيدا غير متحرك ، وأنت نفيت أن يكون ساكناً ، وأحال قائل هذا أن يُنفي إلا ما هو شيء ثابت كائن موجود .

(٢) وقال قائلون : النفي كل قول واعتقاد دلّ على عدم شيء أو كان خبراً عن عدمه ، ولا يجوز أن يكون مثبت منفيّاً على وجه من الوجوه ، وكذلك المنفيّ ليس بمُثَبَّتٍ على وجه من الوجوه ، وكذلك الإثبات كل قول واعتقاد دلّ على وجود شيء أو كان خبراً عن وجوده .

ثم زعم صاحب هذا القول أن الإثبات في الحقيقة هو ما به كان الشيء ثابتاً ، والنفي ما كان الشيء به منفيّاً في الحقيقة ، وهذا القول هو قول « الجبائي » .

(٣) وقال قائلون : المثبت قد يكون مفعياً على وجه ، والمنفى قد يكون مُثبتاً على وجه ، كما تثبت زبداً موجوداً وتنفيه متحركاً ، وليس بمستحيل أن ينتفى الشيء بأن لا يكون موجوداً ولا يكون ثابتاً .

(١٥٩)

هل يوصف فعل بأنه لا طاعة ولا معصية

واختلفوا : هل يكون فعل للإنسان لا طاعة ولا معصية أم لا ؟ على مقالتين :
(١) فقال قائلون : لا فعل للإنسان البالغ إلا وهو لا يخلو من أن يكون طاعة أو معصية .

(٢) وقال قائلون : إن الأفعال منها طاعات ، ومنها معاص ، ومنها مباحات لم يأمر الله بها ليست بطاعة ولا معصية .

(١٦٠)

هل يقال لم يزل الله خالقاً ؟

واختلفت الناس : هل يقال « لم يزل الله خالقاً » ؟

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) ومنعه آخرون .

(١٦١)

هل يقال لم يزل الخالق ؟

واختلف الذين منعموا من ذلك : هل يقال لم يزل الخالق أم لا ؟

(١) فقال قائل : نقول لم يزل الخالق ، ولا نقول لم يزل خالقاً .

(٢) وقال آخر : يقال لم يزل الخالق واحداً عالماً ، وما أشبه ذلك ، ولا يقال

لم يزل الخالق ؛ لأن القول لم يزل الخالق كالتقول لم يزل خالقاً ، ونقول : الخالق

لم يزل ، وخالق لم يزل ، والقائل بهذا « عباد بن سليمان » .

(١٦٢)

هل النبوة ثواب أو ابتداء ؟

واختلفوا في النبوة : هل هي ابتداء أم ثواب ؟

(١) فقال قائلون : هي ابتداء .

(٢) وقال قائلون : هي جزاء على عمل الأنبياء ، هذا قول « عباد » .

وقال « الجبائي » : يجوز أن تكون ابتداء .

(١٦٣)

هل توجد قوة ولا يقال قوى

واختلفوا : هل يجوز أن توجد في الإنسان قوة ولا يقال قوى ؟

(١) فقال قائلون : إذا كانت القوة في بعض أجزائه فهو القوى ، ولا جائز أن

يكون قوة ولا قوى .

(٢) وقال قائلون : إذا كانت القوة في بعض أجزائه لم نقل إن الإنسان

قوى ، إلا أن تجامع القوة أمراً أو نهياً أو إباحةً أو ترغيباً أو إطلافاً ؛ فالأمر

والنهي والإباحة والترغيب للبالغين، والإطلاق للأطفال والبهائم والموام والمجانين وكل من كانت له قوة معها هذا فهو قوى، والقائل بهذا «عَبَاد بن سليمان» .

(١٦٤)

قولهم في المقطوع والموصول

القول في المقطوع والموصول^(١) .

(١) زعم «عَبَاد» أن أصل الموصول هو كل فعل من الفرض أو النفل لا يُفَعَّل بفضله ويُترك بفضله تركاً لضعف ذلك؛ فإذا دخل فيه فاعله لم يدع منه ما يُخرجه منه؛ فكل ما كان من ذلك أو من جنس ذلك؛ فهو يُفَعَّل إلى آخره فإذا دخل في أوله بلغ إلى آخره، ولا يفعل بفضله ويدع بفضله ولا يفعل ثلثه ويدع ثلثيه؛ فهذا أصل ذلك .

وزعم أن رجلاً لو دخل عند نفسه في الظهر فلما صلى ركعتين نظر إلى طفل يفرق فقد فرض عليه أن يخلص الطفل ولا يصلى .

قال : وليس ما صلى طاعة مفروضة من الظهر .

قال : ولو كان ذلك من الظهر لكان قد حرم عليه وصلها ووصلها طاعة؛ فيكون قد حرمت عليه الطاعات، وذلك فاسد .

وزعم أن إنساناً لو أمسك في رمضان إلى نصف النهار ثم أكل أن إمساكه المتقدم طاعة لله لا صوم .

وزعم أن من أحرم ثم غشى امرأته قبل انقضاء الحج أن إحرامه طاعة لله ،

(١) انظر الفرق بين الفرق ١٤٩ والانتصار ٥٩ - ٦٠ .

ووقوفه طاعة مفترضة ، وعليه أن يقف بعد ذلك في المواقيت إلى انقضاء وقت الحج ، وليس ما فعل من الحج طاعة ، وعليه الحج من قابل .

(٢) وقال أكثر أهل الكلام : إن من صلى ركعتين من الظهر ثم رأى طفلاً إن لم يخلصه غرق أنه إذا قطع صلاته بخلصه أن ما مضى من صلاته طاعة لله عز وجل ، وقد أتى ببعض الصلاة ، وكذلك القول فيمن أمسك عن الأكل بعض يوم أنه قد صام بعض يوم ، وأن صومه بعض اليوم طاعة لله ، وكذلك القول فيمن أتى ببعض الحج .

(١٦٥)

قولهم في حكم الصلاة في الدار المغصوبة

واختلفوا في الصلاة في الدار المغصوبة ، على مقالتين :

- (١) فقال أكثر أهل الكلام : صلاته ماضية ، وليس عليه إعادة .
- (٢) وقال « أبو شمر » : عليه إعادة الصلاة ؛ لأنه إنما يؤديها إذا كانت طاعة لله ، وكونه في الدار واعتماده فيها وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية ، ولا تكون صلاته مُجْزِية معصية لله ، وهذا قول « الجبائي » .

(١٦٦)

قولهم في حكم الصلاة خلف الفاجر

واختلفوا في الصلاة خلف الفاجر : هل على فاعلها إعادة أم لا ؟ على مقالتين :

- (١) فقال قائلون : لا يجوز صلاة الجمعة ، ولا شيء من الصلوات ، خلف الإمام الفاجر ، وعلى من فعل ذلك الإعادة ، وهذا قول أكثر المعتزلة .

(٢) وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم : الصلاة جائزة خلف البار والفاجر ، وليس على مَنْ صلى خلف الفاجر إعادة .

(١٦٧)

قولهم في السيف

واختلف الناس في السيف على أربعة أقاويل :

(١) فقالت « المعتزلة » و « الزيدية » و « الخوارج » وكثير من « المرجئة » : ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق .

واعتلوا بقول الله عز وجل : (وتعاونوا على البر والتقوى) (٢ : ٥) وبقوله : (فقاتلوا التي تبغى حتى تقىء إلى أمر الله) (٤٩ : ٩) واعتلوا بقول الله عز وجل : (لا ينال عهدى الظالمين) (٢ : ١٣٤) .

(٢) وقالت « الروافض » بإبطال السيف ، ولو قُتلت ، حتى يظهر الإمام فيأمر بذلك .

(٣) وقال « أبو بكر الأصم » ومن قال بقوله : السيف إذا اجتمع على إمام عادل يخرجون معه فيزيل أهل البغي .

(٤) وقال قائلون : السيف باطل ، ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرية ، وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً ، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه ، وهذا قول « أصحاب الحديث » .

(١٦٨)

قولهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بغير السيف

واختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف :

(١) فقال قائلون: تغير بقلبك ، فإن أمكنك فبلسانك ، فإن أمكنك فبيدك ، وأما السيف فلا يجوز .

(٢) وقال قائلون : يجوز تغيير ذلك باللسان والقلب ، فأما باليد فلا .

(١٦٩)

قولهم في الحكمين

واختلف الناس في الحكمين^(١) :

(١) فقالت «الخوارج» : الحكمان كافران ، وكفر على حين حكم . واعتلوا بقول الله عز وجل : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (٥ : ٤٧) وقوله : (فقاتلوا التي نبئ حتى تأتي إلى أمر الله) (٩ : ٤٩) . قالوا : فأمر الله عز وجل وحكم بقتال أهل البنى ، وترك على قتلهم لما حكم ، وكان تاركاً لحكم الله سبحانه ، مستوجباً للكفر ، لقول الله عز وجل : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

(١٧٠)

قول الخوارج في علي الحكمين

واختلف الخوارج في كفر علي والحكمين^(٢) :

(١) فمنهم من قال : هو كفر شرك ، وهم «الأزارقة» ومنهم من قال : هو كفر نعمة وليس بكفر شرك ، وهم «الأباضية» .
(٢) وقالت «الروافض» : الحكمان مخطئان ، وعلي مصيب ؛ لأنه حكم للتمية لما خاف على نفسه .

(١) راجع أصول الدين ٢٩١ - ٢٩٣ والعصل ٤/ ١٥٣ .

(٢) هذه المسألة من تكملة المسألة التي قبلها .

(٣) وقال قائلون من الروافض : تحكيم على لا على طريق النقيصة ، وهو صواب .

(٤) وقالت «الزيدية» وكثير من «المرجئة» و«إبراهيم الفطام» و«بشر ابن المعتز» : إن علياً رضوان الله عليه كان مصيباً في تحكيمه الحكمين ، وإنه إنما حكم لساخاف على عسكره الفساد ، وكان الأمر عنده واضعاً ؛ فنظر للمسلمين ليتألفهم ، وإنما أمرهما أن يحكما بكتاب الله عز وجل ، نخالفا ؛ فهما الخطئان وعلى مصيب .

(٥) ووقف واقفون في هذا ، وقالوا : نحن لا نتكلم فيه ، ونرد أمرهم إلى الله عز وجل ، فإن كان حقاً فالله أعلم به حقاً كان أو باطلاً .

(٦) وقال «الأصم» : إن كان تحكيمه ليعوز الأمر إلى نفسه فهو خطأ ، وإن كان ليتكاف الناس حتى يصطلحوا على إمام فهو صواب ، وقد أصاب أبو موسى حين خلعه حتى يجتمع الناس على إمام .

(٧) وقال قائلون بتصويب على في تحكيمه ، وإنه اجتهد .

(٨) وقال قائلون بتصويب الحكمين ، وتصويب على ومعاوية ، وجعلوا أمرهم من باب الاجتهاد .

(٩) وزعم «عبد بن سليمان» أن علياً رضوان الله عليه لم يحكم ، وأنكر التحكيم .

(١٧١)

قولهم في إمامة عثمان

واختلفوا في إمامة عثمان وقتله^(١) :

(١) أنظر الانتصار ٩٨—٩٩ وأصول الدين ٢٨٧—٢٨٩ .

- (١) فقال أهل الجماعة : كان أبو بكر وعمر إمامين ، وكان عثمان إماماً إلى أن قُتل رحمة الله عليه ورضوانه ، وقتله قاتلوه ظلماً .
- (٢) وقال قائلون : لم يكن إماماً منذ يوم قامَ إلى أن قُتل ، وهؤلاء هم « الروافض » ، وأنكروا إمامة أبي بكر وعمر .
- (٣) وقال قائلون : كان مصيباً في السنة الأولى من أيامه ، ثم إنه أخذت أحداثاً وجب بها خلعُه ، وإكفارُه ، وهؤلاء هم « الخوارج » .
- فمنهم من قال : كان كافراً مشركاً ، ومنهم من قال : كان كفر نعمة ، وثبّتوا إمامة أبي بكر وعمر .
- (٤) وقال قائلون : كان إماماً إلى أن أحدث أحداثاً استحقّ بها أن يكون مخلوعاً ، وإنه فسق وبطلت إمامته ، وهذا قول كثير من « الزيدية » .
- وقد ذكرنا عند شرحنا قول « الزيدية » كيف قولهم في إمامة أبي بكر وعمر (؟) وأنه وقف في أمره منهم واقفون ، ولم يُقدموا عليه يتخطئة ولا بلعن .
- (٥) وقال « أبو الهذيل » : لا ندرى قُتل عثمان ظلماً أو مظلوماً .

(١٧٢)

قولهم في إمامة عليّ

واختلفوا في إمامة عليّ^(١) .

- (١) فقال قائلون : كان عليّ إماماً في أيام أبي بكر وعمر ، وإن الأمر كان له بنص النبي صلى الله عليه وسلم ؛ وإن الأئمة صَلَّتْ حين بايعت غيره .
- (٢) وقال قائلون . كانت الإمامة لعليّ في حياة أبي بكر وعمر ، وإنهما أخطأ في توليها لما تواليا خطأ لا يبلغ بهما الإثم

(١) راجع أصول الدين ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٣) وقال قائلون : كان أبو بكر الإمامَ بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم عليّ ، وإن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنةً ، وهذا قول « أهل السنة والاستقامة » .

(١٧٣)

قولهم في إمامة أبي بكر وطريقها

واختلف هؤلاء في إمامة أبي بكر كيف كانت ^(١) :

(١) فقال قائلون : بأن وقف النبي صلى الله عليه وسلم ، ونصّ على إمامته .
(٢) وقال قائلون : لا ، بل دلّ على إمامته بأمره أن يُصَلِّيَ بالناس ، ويقول : « مُرُّوا أبا بكر أن يُصَلِّيَ بالناس » ويقول : « اقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٌ » .

وقالوا : قد دلّ الله سبحانه على إمامة أبي بكر في كتابه بقوله : (سَتَذَعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَى بِأُسْ شَدِيدٍ تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلَمُونَ) (٤٨ : ١٦) فجعل توبتهم مقرونة بدعوة الداعي لهم إلى قتال القوم ، وهم أهل اليَمَامَةِ ، وأبو بكر دعاهم ، أو فارس فُعَمَرَ دعاهم ، وفي تثبيت إمامة عمر تثبيت إمامة أبي بكر .

(٣) وقال قائلون : كان أبو بكر إمامًا بَعَقْدَ المسلمين له الإمامة وإجماعهم على إمامته ، وكان عمر إمامًا بنصّ أبي بكر على إمامته ، وكان عثمان إمامًا باتفاق أهل الشورى عليه ، وكان عليّ إمامًا بَعَقْدِ أهل العقْدِ له بالمدينة .

(٤) وقال قائلون : كان أبو بكر إمامًا ، ثم عمر ، ثم عثمان ، وإن عليًا لم

(١) انظر كتاب أصول الدين (ص ٢٨٢ وما بعدها)

يكن إماماً ؛ لأنه لم يُجْتَمَعْ عليه ، وإن معاوية كان إماماً بِنَدَى عَلِيٍّ ؛ لأن المسلمين اجتمعوا على إمامته في ذلك الوقت ، وهذا قول « الأصم » .

(٥) وقال قائلون بإمامة أبي بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم عليّ ، وأنكروا إمامة معاوية ، وقالوا : لم يكن إماماً بحال .



(١٧٤)

قولهم في القتال بين الصحابة

واختلفوا في قتال عليّ وَطَلْحَةَ ، وفي قتال عليّ ومعاوية ^(١) :

(١) فقالت « الروافض » و « الزيدية » وبعض المعتزلة « إبراهيم النّظام » و « بشر بن المعتز » وبعض « المرجئة » : إن عليّاً كان مصيباً في حروبه ، وإن مَنْ قَاتَلَهُ كان على الخطأ ، فخطئوا طلحة والزبير وعائشة ومعاوية .

(٢) وقال « ضِرَار » و « أبو الهذيل » و « معمر » : نعم أن أحدهما مُصِيب والآخر مخطئ ، فنحن نتولى كل واحد من الفريقين على الانفراد ، وأنزلوا الفريقين منزلة المتلاعنين الذين يعلمون أن أحدهما مخطئ ، ولا يعلمون الخطئ منهما ، هذا قولهم في عليّ وطلحة والزبير وعائشة ؛ فأما معاوية فهم له مخطئون غير قائلين بإمامته .

(١) انظر الانتصار ٩٧ - ٩٨ ، وأصول الدين ٢٨٩ - ٢٩١ ، وانظر أيضاً الفصل ٤ / ٣٤ .

(٣) وقال قائلون : سبيلُ عليّ وطلحة والزبير وعائشة في حربهم سبيل الاجتهاد ، وإنهم جميعاً كانوا مصيبين ، وكذلك قول هؤلاء في قتال معاوية وعليّ ، وهذا قول « حسين الكرابيسي » .

(٤) وقال « بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد » : إن عليّاً وطلحة والزبير مُشْرِكون مناققون ، وهم في الجَنَّة ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله سبحانه أطلع إلى أهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » .

(٥) وقالت « الخوارج » بتصويب عليّ في قتال طلحة والزبير ومعاوية .

(٦) وقال « الأصم » في قتال عليّ وطلحة والزبير : إن كان قاتلها ليعكف الناسُ حتى يصطلحوا على إمام ؛ فقتاله لهما على هذا الوجه صواب ، وكذلك قال في قتالها إياه ، وقال : إن كان معاوية قاتل عليّاً ليحوز الأمر إلى نفسه فهو ظالم ، وإن كان قاتل ليعكف الناسُ حتى يصطلحوا على إمام فقتاله على هذا الوجه صواب ، وإن كان قتاله لثلاث يسلّم ما في يديه إليه إذا لم يُتَّفَقْ على إمامته فقتاله على هذا الوجه صواب .

(٧) وقال قائلون : نزعهم أن عليّاً وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حربهم ، وإن المصيبين هم القعود ، وتتولّاهم جميعاً ، ونبرأ من حربهم ، ونردّ أمرهم إلى الله .

(٨) وقال « عباد » : لم يكن بين طلحة والزبير وعليّ قتال .

(١٧٥)

قولهم في أفضل الناس بعد الرسول

واختلفوا في التفضيل^(١) :

(١) فقال قائلون : أفضلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي .

(٢) وقال قائلون : أفضلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم علي ، ثم عثمان .

(٣) وقال قائلون : نقول : أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم نسكت بعد ذلك .

(٤) وقال قائلون : أفضلُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم : علي ، ثم بعده أبو بكر .

وأجمع من ثبت فضل أبي بكر وعمر أن أبا بكر أفضل من عمر ، وأجمع من ثبت فضل عمر وعثمان أن عمر أفضل من عثمان .

(٥) وقال قائلون : لا ندري أبو بكر أفضل أم علي ؛ فإن كان أبو بكر أفضل فيجوز أن يكون عمر أفضل من علي ، ويجوز أن يكون علي أفضل من عمر ، وإن كان علي أفضل من عمر فهو أفضل من عثمان ؛ لأن عمر أفضل من عثمان ، وإن كان عمر أفضل من علي فيجوز أن يكون علي أفضل من عثمان ، ويجوز أن يكون عثمان أفضل من علي ، وهذا قول « الجبائي » .

(١٧٦)

اختلافهم في طريق الإمامة

واختلفوا في الإمامة : هل هي بنص أم قد تكون بغير نص ؟^(١)

(١) فقال قائلون : لا تكون إلا بنص من الله سبحانه وتوقيف ، وكذلك كل إمام بنص على إمام بعده فهو بنص من الله سبحانه على ذلك وتوقيف عليه .

(٢) وقال قائلون : قد تكون بغير نص ولا توقيف ، بل بمقد أهل المقعد .

(١٧٧)

هل يكون إمام بعد علي ؟

واختلفوا : هل يكون بعد علي إمام ؟

(١) فقال أكثر الناس : قد يكون بعد علي إمام .

(٢) وقال « عباد بن سليمان » : لا يجوز أن يكون بعد علي إمام . واعتل بأنهم أجمعوا في عصر أبي بكر وعمر وعثمان وعلي أنه جائز أن يكون إمام ، واختلفوا بعد علي : هل يجوز أن يكون إمام أم لا ؟ فلو جاز أن يكون بعد علي إمام لم يختلفوا في أن يكون بعده إمام أو لا يكون ، كما لم يختلفوا في ذلك في عصره ؛ لأن الأمة لا تجتمع على شيء تختلف في مثله .

(١٧٨)

قولهم فيمن تنعقد بهم الإمامة

واختلفوا : في كم تنعقد الإمامة من رجل ^(١) ؟

- (١) فقال قائلون : تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر .
- (٢) وقال قائلون : لا تنعقد الإمامة بأقل من رجلين .
- (٣) وقال قائلون : لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها .
- (٤) وقال قائلون : لا تنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها .
- (٥) وقال قائلون : لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطؤوا على الكذب ، ولا تلحقهم الظنة .
- (٦) وقال « الأصم » : لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين .

(١٧٩)

هل الإمامة واجبة ؟

واختلفوا في وجوب الإمامة ^(٢) :

- (١) فقال الناس كلهم إلا « الأصم » : لا بُدَّ من إمام .
- (٢) وقال « الأصم » : لو تكافَّ الناسُ عن النظام لاستغنوا عن الإمام .

(١) انظر أصول الدين ٢٨٠ - ٢٨١ ، والفرق ٢٣ ، والفصل ١٦٧/٤ .

(٢) انظر أصول الدين ٢٧١ ، والفصل ٨٧/٤ .

(١٨٠)

هل يجوز أن يتعدد الإمام ؟

واختلفوا : هل يكون الإمام أكثر من واحد^(١) ؟

(١) فقال قائلون : لا يكون في وقت واحد أكثر من إمام واحد .

(٢) وقال قائلون : يجوز أن يكون إمامان في وقت واحد ، أحدهما

صامت ، والآخر ناطق ، فإذا مات الناطق خلفه الصامت ، وهذا قول

« الرافضة » .

(٣) وجوز بعضهم ثلاثة أئمة في وقت واحد ، أحدهم صامت ، وأنكر

أكثرهم ذلك .

* * *

(١٨١)

هل يجوز ألا يكون إمام ؟

واختلفوا : هل يجوز أن تخلو الناس من إمام ؟

(١) فقالت « الروافض » : لا تخلو الأرض من إمام .

(٢) وقال غيرهم : قد يجوز أن تخلو الأرض من إمام حتى يُفقد لواحد .

* * *

(١) انظر أصول الدين ٢٧٤ ، والفصل ٨٨/٤ .

(١٨٢)

هل تجوز إمامة المفضول ؟

واختلفوا في إمامة المفضول ، على مقالتين ^(١) :

(١) فقالت « الزيدية » وكثير من « المعتزلة » : جائز أن يكون في رعية الإمام مَنْ هو أفضل منه ، وجَوَّزوا أن يكون الإمام مفضولا كما يكون الأمير مفضولا في رعيته مَنْ هو خير منه .

(٢) وقال قائلون : لا يكون الإمام إلا أفضل الناس .

(١٨٣)

هل تكون الإمامة في غير قریش ؟

واختلفوا : هل يجوز أن يكون الأئمة في غير قریش ^(٢) ، على مقالتين :

(١) فقال قائلون من « المعتزلة » و « الخوارج » : جائز أن يكون الأئمة في غير قریش .

(٢) وقال قائلون من « المعتزلة » وغيرهم : لا يجوز أن يكون الأئمة إلا من قریش .

(١) انظر أصول الدين ٢٩٣ - ٢٩٤ ، والفصل ٤ / ١٦٣ .

(٢) انظر أصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ ، والفصل ٤ / ٨٩ .

(١٨٤)

في أيّ قريش تكون الإمامة ؟

واختلف الذين قالوا : لا يكون الأئمة إلا من قريش ، في أيّ قريش تكون ؟ على مقالتين :

(١) فقالت « الروافض » : لا يكون الأئمة من قريش إلا في بني هاشم خاصة .

(٢) وقال قائلون : قد يكون الأئمة من غيرها من قريش .

(١٨٥)

في أيّ بني هاشم تكون الإمامة ؟

واختلف الذين قالوا لا يكون الأئمة إلا من بني هاشم ، في أيّ بني هاشم ؟ على مقالتين :

(١) فقال قائلون : في العباس بن عبد المطلب وفي ولده ، لا تكون في غيرهم ، وهم « الراوندية » .

(٢) وقال قائلون : هي في عليّ وولده ، لا تكون في غيرهم .

(١٨٦)

هل العربي أولى من المعجم بالإمامة ؟

واختلفوا إذا اجتمع قرشيّ وأعجميّ وتساوياً في الفضل ، أيّهما أولى ؟ على مقالتين :

- (١) فقال « ضرار بن عمرو » : يُولَى الأعجمي ؛ لأنه أقلهما عشيرة .
 (٢) وقال سائر الناس : يُولَى القرشي فهو أولى بها .

* * *

(١٨٧)

إذا عقد لائنين فأيهما أولى ؟

واختلفوا في الإمام إذا مات ببلده فبايع مَنْ بحضرته رجلاً وبايع غيرهم آخر في وقته أو قبله .

- (١) فقال قائلون : الإمام هو الذي عُقِدَ له في بلد الإمام ، دون غيره .
 (٢) وقال قائلون : هو الذي عُقِدَ له أولاً ، ببلد الإمام كان أم بغيره .

* * *

(١٨٨)

إذا بويع إمامان في وقت واحد ؟

واختلفوا إذا بايع قومٌ إماماً ، وبايع آخرون إماماً آخر ، في وقت واحد .

- (١) فقال قائلون : يُقَرَّع بينهما ، فأيهما أخرجت قرعته كان إماماً دون الآخر .
 (٢) وقال آخرون : يقال لهما أنْ يَعْتَزِلَا نِمْ يُعْقَدُ لأحدهما أو لغيرهما .

(٣) وقال آخرون : أيهما امتنع من أن يعتزل لم يكن إماماً ، فإذا قيل له اعتزل فلم يعتزل لم يكن إماماً ، وكان الإمام الذي يقال له اعتزل ، ولم يَأْبَ ذلك .

* * *

(١٨٩)

هل تورث الإمامة ؟

واختلفوا في الإمامة : هل تتوارث^(١) ؟

(١) فقال قائلون : هي وراثته .

(٢) وقال آخرون : ليست بوراثته .

(١٩٠)

هل للإمام أن يوصي إلى غيره ؟

واختلفوا : هل للإمام أن يوصي إلى غيره في جهة وجوب الإمامة .

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون .

(١٩١)

اختلافهم في الدار أم هي دار إيمان ؟

واختلفوا : هل الدار دار إيمان أم لا ؟

(١) فقال أكثر « المعتزلة » و « المرجئة » : الدار دار إيمان .

(٢) وقالت « الخوارج » من « الأزارقة » و « الصفرية » : هي دار كفر وشرك

(٣) وقالت « الزيدية » : هي دار كفر نعمة .

(٤) وقال « جعفر بن مبشر » ومن واقفه : هي دار فسق .

(٥) وقال « الجبائي » : كل دار لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها أو يحتاز

بها إلا يظهار ضرب من الكفر أو يظهار الرضا بشيء من الكفر وترك

الإنكار له ؛ فهي دار كفر ، وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير

(١) انظر أصول الدين ٢٨٥ - ٢٨٦ .

إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهمى دار إيمان ، وبغداد على قياس الجبائى دار كفر لا يمكن المَقَام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذى هو عنده كفر أو الرضا كنحو القول إن القرآن غير مخلوق ، وإن الله سبحانه لم يزل متكلماً به ، وإن الله سبحانه أراد المعاصى وخلقها ؛ لأن هذا كله عنده كفرٌ ، وكذلك القول فى مصر وغيرها على قياس قوله ، وفى سائر أمصار المسلمين ، وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر - ومما ذلّه من ذلك .

(٦) وقال بعضهم : الدار دار هُدًى ، ولم يقولوا إنها دار إيمان ، ولا قالوا إنها دار كفر ، وهذا قول بعض « الروافض » .

(١٩٢)

قولهم فى أحكام الجائر ؟

واختلفوا فى أحكام الجائر ، على مقاتلين :

- (١) فقال قائلون : هى جائزة لازمة إذا كانت على الحق ، وإن كان جأراً
- (٢) وقال قائلون : لا تلزم أحكامه ولا يلتفت إليها .

(١٩٣)

قولهم فى حكم الإمام الخاطيء

واختلفوا فى الإمام إذا أخطأ فى الحكم ، على مقاتلين :

- (١) فقال قائلون : يُمَضَى حكمه .
- (٢) وقال قائلون : لا ، بل يرجع عنه ، ويردّ إلى الصواب .

(١٩٤)

قولهم في قتال البغاة

واختلفوا في قتال البغاة على ثلاثة أقاويل :

(١) فقال قائلون : لا يُتَّبَع من يُوَلَّى منهم ، ولا يُنْقَم أموالهم ، ولا يُجَزَّزُ على جَزَاحَم .

(٢) وقال قائلون : بل يُتَّبَع من وُلَّى منهم ، ويُجَزَّزُ على جَزَاحَم ، ويُنْقَم أموالهم .

(٣) وقال قائلون : يُنْقَم ما حوى عسكرهم ، وما لم يكن في عسكرهم من أموالهم لم ينْقَم .

* * *

(١٩٥)

قولهم في معاملة قتلى البغاة

واختلفوا في دفن البغاة وتكفينهم والصلاة عليهم وسُجِّي ذراريهم .

(١) فقال قائلون : يُدْفَن قَتْلَاهُمْ ، وَيُكْفَنُونَ ، وَيُصَلَّى عَلَيْهِمْ ، وَلَا تُسَجِّي ذَرَارِيهِمْ :

(٢) وقال قائلون : لَا يُدْفَنُونَ ، وَلَا يُصَلَّى عَلَيْهِمْ ، وَلَا يُكْفَنُونَ ، وَتُسَجِّي ذَرَارِيهِمْ ، وَهَذَا قَوْل « الْخَوَارِج » وَغَيْرِهِمْ .

* * *

(١٩٦)

اختلافهم في قتل البغاة غيلة

واختلفوا في قتل البغاة غيلة :

(١) فمنهم من أجاز ذلك .

(٢) ومنهم من لم يُجز الغيلة .

(٣) وكان في المعتزلة رجل يقال له « عباد بن سليمان ^(١) » يرى قتل الغيلة في محالفية إذا لم يخف شيئا ، وقد ذهب إلى هذا قوم من « الخوارج » وقوم من « غلاة الروافض » حتى استحلوا خنثى المخالفين لهم وأخذ أموالهم وإقامة شهادة الزور عليهم ، واستباحوا الزنا بنساء مخالفينهم .

* * *

(١٩٧)

اختلافهم في الخروج على السلطان ؟

واختلفوا في المقدار الذي يجوز إذا بلغوا إليه أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا المسلمين .

(١) فقالت « المعتزلة » إذا كثر جماعة ، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا عقداً للإمام ، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا ، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر ، وإلا فقتلناهم ، وأوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه .

(١) نسب البغدادى في الفرق ١٥١ والشهرستاني في الملل ٥١ - ٥٢ هذا القول

إلى الفوطى .

(٢) وقال قائلون من « الزيدية » : أقلّ المقدار الذي يجوز لهم الخروج أن يكونوا كعدة أهل بدر ؛ فيمقدون، الإمامة للإمام ، ثم يخرجون معه على السلطان (٣) وقال قائلون : أىّ عدد اجتمع عقدوا للإمام ، ونهضوا إذا كان من أهل الخير . ذلك واجب عليهم .

(٤) وقال قائلون : إذا كان مقدار أهل الحقّ كمقدار نصف أهل البغى لزمهم قتالهم ؛ أقول الله تعالى : (الآن خفف الله عنكم - الآية) (٨ : ٦٦) .

(١٩٨)

هل يجوز الخروج لإمام ؟

واختلفوا : هل يكون للظهور إلا مع إمام ؟ وهل يكون قطع السارق وأخذ القوّد وإنفاذ الأحكام إلا بإمام ؟

(١) فقال « عبّاد بن سليمان » : لا يجوز أن يكون بعد على إمام ، ولأن المسلمين إذا أمسكتهم الخروج خرجوا ، فأنفذوا الأحكام ، وقطعوا السّراق ، وأقادوا وفعلوا ما كان يلزم الأئمة فعله .

(٢) وقال « الأصمّ » و « ابن عُلَيّة » : إذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم أن يتواطئوا ولم تلحقهم ظنّة ولا تهمة لكثرتهم جاز لهم أن يقيموا الأحكام .

(٣) وقال قائلون وهم أكثر « المعتزلة » : لا يكون الخروج إلا مع إمام عادل ، ولا يتولى إنفاذ الأحكام وقطع السارق والقوّد إلا الإمام العادل أو من يأمر الإمام العادل ، لا يجوز غير ذلك .

(٤) وقالت « الروافض » : لا يجوز شيء من ذلك إلا للإمام أو من يأمره .

(١٩٩)

اختلافهم في جواز التكسب

واختلفوا في المكاسب : هل هي جائزة أم لا ؟

(١) فقال قائلون بتحريم المكاسب والتجارات ، وقالوا : لا يجوز بيع ولا شراء حتى يظهر الإمام على الدار ، ويقسمها ؛ لأن الأشياء التي فيها لا ملك للناس عليها ؛ لفسادها ، ولكون الغضب والظلم فيها ، وهم يرون أن يسألوا الناس ما يكفيهم لقوتهم ، وما فضل عن ذلك لم يروا أخذه ، وليس يسألون الناس على أن الناس يملكون شيئاً عندهم ، ولكنهم إذا نظروا إلى أنفسهم تتلف سألوا الناس شيئاً ، وأقاموا ما يأخذونه مقام الميتة المضطر ، وهذا قول طوائف من « المعتزلة » وهو مذهب قوم تكاسلوا عن التجارات ، وقد جرى مجرام قوم من أهل التوكل ، وتركوا الأعمال ، وتكاسلوا عنها ، وقالوا : إذا توكلنا حقيقة التوكل جاءتنا أرزاقنا واستغنيننا عن الاضطراب .

(٢) وقال أكثر الناس : إن المكاسب من وجهها جائزة ، والبيع والشراء جائزان ، إلا فيما عرفناه حراماً بعيته ، فأما ما لم نعرفه حراماً ورأيناه في أيدي قوم جائز لنا أن نشترى منهم ، وجائز لنا البيع والتجارة ، والأشياء على ظاهرها ، والدار دار إيمان لا يحرم فيها شيء إلا ما عرفناه حراماً .

(٢٠٠)

هل يجوز معاملة البغاة ؟

واختلف الناس في مبايعة القاطع الباغي .

(١) فقال قوم : يجوز أن نبايعه ونشترى منه ، إلا ما كان من آلات الحرب

(٢) وقال قوم : لا يجوز لنا مبايعته ، ولا الشراء إلا أن يرجع عن الفتنه حتى نأجئه بذلك إلى ترك البنى .

(٢٠١)

اختلافهم في حكم من اشترى بمال حرام
واختلفوا فيمن اشترى جارية بمال حرام بعينه .

(١) فقال قائلون : إذا اشترى بذلك المال الحرام بعينه كان البيع منتقضاً لا يجوز ، ولكن إذا اشترى لا بذلك المال بعينه كان للبيع منعقد ، وكان المال في ذمة المشتري .

(٢) وقال قائلون : جائز البيع والشراء وإن كان اشترى بعين ذلك المال .

(٢٠٢)

اختلافهم في حكم الحج بمال حرام ؟
واختلفوا فيمن حجّ أو قضى فرضاً من مال حرام .

(١) فقال قائلون : لا يكون مؤدياً للحج ولا للفرض ، إذا كان المال الذي حجّ به حراماً .

(٢) وقال قائلون : حجه ماضٍ ، وكذلك الفرض الذي قضاه ، والمال في ذمته .

(٢٠٣)

اختلافهم فيمن ذبح بسكون مفعولة
واختلفوا إذا ذبح بسكين منتصبة .

(١) فقال قائلون : لا تكون الذبيحة ذكيتة .

(٢) وقال قائلون : هي ذكيتة .

(٢٠٤)

اختلافهم في الطلاق لنير العدة ؟

واختلفوا في الطَّلَاق لنير العِدَّة .

(١) فقال أكثر الناس : عَصَى رَبِّه ، وبانت منه امرأته ، وكذلك إذا طَلَّقَهَا ثلاثاً فقد لحقها الطلاق ثلاثاً .

(٢) وقال قائلون : لا يقع الطلاق لنير العدة ، وليس طلاق الثلاث شيئاً ، ولا يقع الطلاق حتى يطلقها واحدة للمدة ، وهي طاهر من غير جماع ، ويُشهد على ذلك شاهدين ، ولا يكون غضباناً ، ويكون قاصداً إلى الطلاق ، راضياً به .
(٣) وقال قائلون : إذا طلقها ثلاثاً كانت واحدة .

(٢٠٥)

اختلافهم في السح على الخفين ؟

واختلفوا في السَّح على الخفَّين .

(١) فقال أكثر أهل الإسلام بالسح على الخفين .

(٢) وأنكر السَّح على الخفَّين « الروافض » و « الخوارج » .

(٢٠٦)

هل أحكام الله تعالى معللة ؟

واختلفوا في الفرائض : هل فرضت لعللٍ أو لا لعللٍ ؟

(١) فقال قائلون : فرض الله الفرائض وشرع الشرائع لا لعلّة ، وإنما يكون الشيء محرّماً بتحريم الله إياه ، محالاً بتحليله له ، مطلقاً بإطلاقه له ، لا لعلّة غير ذلك ، وأنكر هؤلاء القياس في الأحكام .

(٢) وقال قائلون : إن الله سبحانه حرّم أشياء عبادات ، وحرّم أشياء لعللٍ يجب القياس عليها ، وإنه لا قياس يقاس إلا على أصلٍ معلولٍ فيه علّة يجب أن تطرّد في الفرع .

(٣) وقال قائلون : الأشياء حرّمها الله سبحانه وأحلّها لعلّة المصلحة^(١) لا غير ذلك ، وإنما يقع القياس إذا اشتبه شيان في معنى قيس أحدهما على الآخر لاشتباههما في ذلك المعنى .

(٢٠٧)

خلافهم في التقية

واختلفوا في التقية .

(١) فرعت « الروافض » أنه جائز أن يظهر الإمام الكفّر والرضا به والفسق على طريق التقية ، وجوزوا ذلك على الرسول عليه السلام .

(٢) وقال قائلون : لا يجوز ذلك على الرسول عليه السلام ، ولا يجوز أيضاً على الإمام .

(١) في أصول هذا الكتاب « المصلحة » .

(٢٠٨)

اختلافهم في إمامة يزيد ؟

واختلفوا في إمامة يزيد .

- (١) فقال قائلون : كان إماماً ياجماع المسلمين على إمامته ، ويعتقدهم له ، غير أن الحسين أنكر عليه أشياء مثلها يُنكر .
- (٢) وقال قائلون بإمامته ، وتخطئة الحسين في إنكاره عليه .
- (٣) وقال قائلون : لم يكن إماماً على وجه من الوجوه .

(٢٠٩)

اختلافهم في العشرة المبشرين بالجنة

واختلفوا في قول النبي صلى الله عليه وسلم « عشرة في الجنة » .

- (١) فقال قائلون بإنكار هذا الخبر وإبطاله ، وهم « الروافض » .
- (٢) وقال قائلون : هو فيهم على شريطة أن لم يتغيروا عما كانوا عليه حتى يموتوا ، وإن ماتوا على الإيمان .
- (٣) وقال قائلون وهم « أهل السنة والجماعة » . هو في العشرة ، وهم في الجنة لا محالة .

(٢١٠)

هل العلم هو العالم ؟

واختلف الناس في المعارف والعلوم : هل هي العالم منا أو غيره ^(١) ؟

(١) فقال قائلون : معارفنا وعلومنا غيرنا .

(٢) وقال قائلون بنفى المعلوم والمعارف ، وقالوا : ليس إلا العالم المعارف .

(٣) وقال قائلون : صفات العالم منالا هو ولا غيره .

(٢١١)

اختلافهم في الصراط

واختلفوا في الصراط^(١) :

(١) فقال قائلون : هو الطريق إلى الجنة وإلى النار ، وَوصفوه فقالوا : هو أدق من الشجرة وأحد من السيف ، ينجى الله عليه مَنْ يشاء .

(٢) وقال قائلون : هو الطريق ، وليس كما وصفوه بأنه أحد من السيف وأدق من الشجرة ، ولو كان كذلك لاستحال المشي عليه .

(٢١٢)

اختلافهم في الميزان ؟

واختلفوا في الميزان^(٢) :

(١) فقال أهل الحق : له لسان وكفتان تُوزَن في إحدى كفتيه الحسنات وفي الأخرى السيئات ، فمن رجحت حسناته دخل الجنة ، ومن رجحت سيئاته دخل النار ، ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة :

(٢) وقال أهل البدع بإبطال الميزان ، وقالوا : موازين ، وليس بمعنى كفات

(١) انظر أصول الدين ٢٤٥ وشرح المواظف ٣٣١/٨ .

(٢) انظر الفصل ٦٥/٤

وَالسُّنِّيُّ ، وَلَكِنَّا الْمَجَازَةُ ، بِحَاجَتِهِمْ إِلَى اللَّهِ بِأَعْمَالِهِمْ وَزَنَا بِوِزْنٍ ، وَأَنْكَرُوا الْمِيزَانَ ، وَقَالُوا : بِسْتَحِيلٍ وَزَنَ الْأَعْرَاضُ ؛ لِأَنَّ الْأَعْرَاضَ لَا تَقِلُّ لَهَا وَلَا تَخْفُ .

(٣) وَقَالَ قَاتِلُونَ بِإِثْبَاتِ الْمِيزَانِ ، وَأَحَالُوا أَنْ تَوْزَنَ الْأَعْرَاضُ فِي كَفَّتَيْنِ ، وَلَكِنْ إِذَا كَانَتْ حَسَنَاتُ الْإِنْسَانِ أَكْثَرَ مِنْ سَيِّئَاتِهِ رَجَعَتْ إِحْدَى الْكَفَّتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى ؛ فَكَانَ رُجْعَانَهَا دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الرَّجُلَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ ، وَكَذَلِكَ إِذَا رَجَعَتْ الْكَفَّةُ الْأُخْرَى السُّوءَاءَ كَانَ رُجْعَانَهَا دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الرَّجُلَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ .

(٤) وَحَقِيقَةُ قَوْلِ « الْمَعْتَرِجَةِ » فِي الْمَوَازَنَةِ أَنَّ الْحَسَنَاتِ تَكُونُ مُحِيطَةً لِلْسَّيِّئَاتِ وَتَكُونُ أَكْثَرَ مِنْهَا ، وَأَنَّ السَّيِّئَاتِ تَكُونُ مُحِيطَةً لِلْحَسَنَاتِ وَتَكُونُ أَكْثَرَ مِنْهَا .

(٢١٣)

قَوْلُهُمْ فِي الْحَوْضِ ؟

الْقَوْلُ فِي الْحَوْضِ ^(١) :

(١) قَالَ « أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْإِسْقَامَةِ » : إِنَّ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَوْضًا

يَسْقَى مِنْهُ الْمُؤْمِنِينَ ، وَلَا يَسْقَى مِنْهُ الْكَافِرِينَ .

(٢) وَأَنْكَرَ قَوْمُ الْحَوْضِ وَدَفَعُوهُ .

(٢١٤)

اختلافهم في منكر ونكير ؟

واختلفوا في منكر ونكير : هل يأتيان الإنسان في قبره (٢) ؟

(١) فأنكر ذلك كثير من أهل الأهواء .

(٢) وثبتته أهل الاستقامة .

(٢١٥)

قولهم في الشفاعة ؟

واختلفوا في شفاعرة رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل هي لأهل الكبائر (٢) ؟

(١) فأنكرت « المعتزلة » ذلك ، وقالت بإبطاله .

(٢) وقال بعضهم : الشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم للمؤمنين أن يرادوا

في منازلهم من باب التفضل .

(٣) وقال « أهل السنة والاستقامة » بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم

لأهل الكبائر من أمته .

(١) انظر شرح المواقف ٣١٧/٨ والفصل ٦٦/٤ .

(٢) انظر شرح المواقف ٣١٢/٨ والفصل ٦٣/٤ .

(٢١٦)

اختلافهم في تخليد الفُسَّاق في النار ؟

واختلفوا في تخليد الفُسَّاق في النار^(١) :

(١) فقالت « المعتزلة » و « الخوارج » بتخليدهم ، وإن مَن دخل النار لا يخرج منها .

(٢) وقال « أهل السنة والاستقامة » : إن الله يُخرج أهلَ القبلة للوحدّين من النار ، ولا يخلدهم فيها .

(٢١٧)

اختلافهم في بقاء نعيم الجنة وعذاب النار ؟

القول في دوام نعيم أهل الجنة ، ودوام عذاب أهل النار^(٢) :

(١) أجمع أهل الإسلام جميعاً إلا « الجَهَنَّم » أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ، وكذلك عذاب الكفار في النار .

(٢) وقال « جَهَنَّم بن صَفْوَان » : إن الجنة والنار تَنَفَّيَانِ وَتَبِيدَانِ ، وبقي مَن فيهما ، حتى لا يبقى إلا الله وحده ، كما كان وَحْدَهُ لاشيء معه .

(٣) وقال « أبو الهذيل » بانقطاع حركات أهل الجنة والنار ، وإنهم يسكنون سكوناً دائماً .

(١) انظر أصول الدين ٢٤٢ والفصل ٤/٤ وشرح المواقيف ٣٠٤/٨

(٢) انظر أصول الدين ٢٣٨ والفصل ٤/٨٣ والانتصار ١٢ والفرق ١٩٩

(٤) وقال قوم : إن أهل الجنة يُنعمون فيها ، وإن أهل النار يُنعمون فيها ، بمنزلة دود الخلل يتلذذ بالخل ، ودود العسل يتلذذ بالعسل ؟ وم « البطيخية »^(١) .

(٢١٨)

هل الجنة والنار مخلوقتان ؟

واختلفوا في الجنة والنار : أخلقنا أم لا^(٢) ؟

(١) قال « أهل السنة والاستقامة » : هما مخلوقتان .

(٢) وقال كثير من أهل البدع : لم تخلقا .

(٣) ع ولم تخلقا ، ٨١/٤

(٢١٩)

هل تفنيان ؟

واختلفوا : هل تَفْنَيَان إذا أفنى الله الأشياء .

(١) فبِت ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون .

(١) انظر الفصل ١١٢/٢ .

(٢) انظر أصول الدين ٢٣٧ والفصل ٨١/٤

(٢٢٠)

قولهم في الإرجاء

واختلفوا في الإرجاء : هل يجوز أن يتعبد الله سبحانه به ؟

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون .

(٢٢١)

الصفائر

واختلفوا في الصفائر : هل كان يجوز أن يأتي فيها وعيد ؟

(١) فأجاز ذلك « أبو الهذيل » وغيره .

(٢) وقال قائلون : لم يكن يجوز أن يأتي فيها وعيد ؛ لأنها مغفورة

باجتناب الكبائر باستحقاق .

(٢٢٢)

هل يجوز العفو عن الكبائر ؟

واختلفوا : هل كان يجوز أن يفو عن الكبائر لولا الإخبار^(١) ؟

(١) فأجاز ذلك قوم .

(٢) وأنكره آخرون .

(١) انظر شرح للواقف ٣٠٣/٨ و ٣١٢ .

(٢٢٣)

بأى شيء تغفر الصغائر ؟

واختلفوا فى غفران الصغائر ، بأى شيء هو ؟

(١) فقال قائلون : يغفرها الله سبحانه تَفَضُّلاً بغير توبة .

(٢) وقال قائلون : يغفرها لمجتنبى الكبائر باستحقاق .

(٣) وقال قوم : لا يغفرها إلا بالتوبة .

وقد ذكرنا اختلافهم قبل هذا فى ماهية الصغائر .

(٢٢٤)

ما يقع سهواً أو خطأ ، هل يكون معصية ؟

واختلفوا فيما يقع من الإنسان على طريق السهو والخطأ : هل يكون معصية ؟

(١) فقال قائلون : قد يكون ذلك معصية .

(٢) وقال قائلون : لا يكون ذلك معصية إلا أن يقع بِقَصْدِهِ .

(٢٢٥)

قولهم فى وجوب التوبة

واختلفوا فى وجوب التوبة :

(١) فقال قائلون : التوبة من المعاصى فريضة .

(٢) وأنكر ذلك آخرون .

(٢٢٦)

قولهم في إكفار المتأولين

واختلف الناس في إكفار المتأولين وتفسيرهم :

(١) حكى « زُرْقَان » أن « المرجئة » كلها لا تَفْتَقُ أهل التأويل ؛ لأنهم تأولوا فأخطأوا ، وهذا غَلَطٌ منه في الحساية ؛ لأن الأكثر من المرجئة يقولون : كل معصية فسقٌ ، وَيُفَسِّقُونَ الخوارج بِسَفْكِهم الدماء ، وَسَبِّهم النِّسَاءَ ، وأخذ الأموال ، وإن كانوا متأولين ، فكيف يحكى عنهم أنهم لا يُفَسِّقُونَ أحداً من المتأولين .

(٢) وزعم أكثر « المرجئة » أنهم لا يُكْفَرُونَ أحداً من المتأولين ، ولا يُكْفَرُونَ إلا من أجمعت الأمة على إكفاره .

(٣) وزعم « الجهم » أنه لا كفر إلا الجهل ، ولا كفر إلا جاهل بالله سبحانه ، وأن قول [القائل] ثالثُ ثلاثة ليس بكفر ، ولا يظهر إلا من كافر ؛ لأننا وقفنا على أن من قال ذلك فكافر .

(٤) وقال أكثر « المرجئة » : كل مرتكب معصية بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق .

(٥) وزعم « أبو ثمر » أن المعرفة بالله وبما جاء من عنده والإقرار بذلك ومعرفة التوحيد والعدل - يعني قوله في القدر لأنه كان قدرياً - ما كان من ذلك منصوحاً عليه أو مُسْتَخَرَجاً بالعقول مما فيه إثبات عدل الله سبحانه ونفي التشبيه عنه ، كل ذلك إيمان ، والشاك فيه كافر .

(٦) وقال « أبو الهذيل » : مَنْ شَبَّهَ الله سبحانه بخلقه أو جوَّره في حكمه أو كَذَّبَهُ في خبره فهو كافر .

(٢٢٧)

هل يمدُّ خلاف أهل الأهواء خلافاً ؟

واختلف الناس : هل 'يُمدُّ' خلافُ أهلِ الأهواء إذا خالفوا في الأحكام خلافاً ؟

(١) فقال قائلون : إنهم يكونون خلافاً .

(٢) وقال قائلون : لا يكونون خلافاً .

(٢٢٨)

ما نصنع إذا اختلفت الأمة ثم أجمعت ؟

واختلفوا في الأمة تختلف في الشيء في وقت وتجتمع عليه بعد الاختلاف .

(١) فقال قائلون : جائز أن نأخذ بالأمر الأول إذا كان مرْدُوداً إلى

أصله ، وجائز أن نأخذ بالإجماع .

(٢) وقال قائلون : نأخذ بما أجموا عليه .

(٢٢٩)

هل يجوز الإجماع على ما يختلف في مثله ؟

واختلفوا في الأمة : هل يجوز أن تجتمع على أمر يختلف في مثله

أم لا ؟^(١)

(١) انظر كتاب أصول الدين ٢٢٦ - ٢٢٨ .

- (١) فقال أ كثر الناس : ذلك جائز .
 (٢) وقال « عباد » : لا يجوز أن تجمع الأمة على أمر يختلف في مثله ،
 كما لا يجوز أن تجتمع على شيء يختلف فيه .

(٢٣٠)

هل يكون النسخ في الأخبار ؟

واختلف الناس في الناسخ والمنسوخ : هل يجوز أن يكون في الأخبار ناسخ
 ومنسوخ أم لا يجوز ذلك ؟

- (١) فقال قائلون : الناسخ والمنسوخ في الأمر والنهي .
 (٢) وَغَلَّت « الروافض » في ذلك حتى زعمت أن الله سبحانه يُخبر بالشيء
 ثم يبدو له فيه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً !

(٢٣١)

هل تنسخ السنة القرآن ؟

- واختلفوا في القرآن : هل يُنسخ بالسنة أم لا ؟ على ثلاث مقالات :
 (١) فقال قائلون : لا ينسخ القرآن إلا قرآنً ، وأبوا أن تنسخه السنة .
 (٢) وقال قائلون : السنة تنسخ القرآن ، والقرآن لا ينسخها .
 (٣) وقال قائلون : القرآن ينسخ السنة ، والسنة تنسخ القرآن .

(٢٣٢)

هل يكون لفظ افعلوا أمراً بظاهره ؟
 واختلفوا : هل يكون قول الله عزّ وجلّ (افعلوا) أمراً بنفس
 ظاهره أم لا ؟

(١) فثبت ذلك مُثبتون .

(٢) وقال قائلون : لا ، حتى يدلّ على أنه قرَضَ ذلك الشيء .

(٢٣٣)

مَنْ يجوز له أن يجتهد ؟

القول فيمن له أن يجتهد :

(١) قال أهل الاجتهاد : لا يجوز الاجتهاد إلا لمن علم ما أنزل الله عز وجل
 في كتابه من الأحكام ، وعلم السنن ، وما أجمع عليه المسلمون ، حتى يعرف
 الأشياء والنظائر ، ويردّ الفروع إلى الأصول .

وقالوا في المُستفتّى : إن له أن يُفتّى فيقلّد بعض المفتين .

(٢) وقال بعض أهل القياس : ليس للمُستفتّى أن يقلّد ، وعليه أن ينظر
 ويسأل عن الدليل والعلّة ، حتى يستدلّ بالدليل ويضّح له الحقّ .

(٢٣٤)

هل يكون ما علم بالاجتهاد ديناً ؟

القول فيما يُعلم بالاجتهاد : هل يكون ديناً ؟

(١) قال قائلون : هو دين .

(٢) وقال قائلون : ليس بدين .

(٢٣٥)

قولهم في حد البلوغ

واختلف الناس في البلوغ ؟

(١) فقال قائلون : لا يكون البلوغ إلا بكمال العقل ، ووَصَفُوا العقل فقالوا : منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسانُ به بين نفسه وبين الحمار ، وبين السماء وبين الأرض ، وما أشبه ذلك ، ومنه القُوَّة على اكتساب العلم . وزعموا أن العقل الحسُّ نُسْتَمِيه عقلاً بمعنى أنه معقول ، وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٢) وقال قائلون : البلوغ هو تكاملُ العقل ، والعقلُ عندهم هو العلم ، وإنما سُمِّيَ عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وإن ذلك مأخوذ من عقل البعير ، وإنما سُمِّيَ عقله عقلاً لأنه يُمنَع به .

وزعم صاحب هذا القول أن هذه العلوم كثيرة ، منها اضطرار ، وأنه قد يمكن أن يُدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه : بامتحان الأشياء واختبارها ، والنظر فيها ، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل ، كنعو تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يَدْخُلُ في خرق إبرة بحضرته ، فنظر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته ، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً ، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل الله سبحانه له العقل ويخلق فيه ضرورة ؛ فيكون بالغاً كامل العقل ، مأموراً ، مكلفاً .

ومنع صاحب هذا القول أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً ، غير أنه وإن لم تكن عنده عقلاً فليس بجائز أن يكلف الإنسان حتى يتكامل عقله ، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله .

وزعم صاحب هذا القول أنه لا يجب على الإنسان التكليف ، ولا يكون كامل العقل ، ولا يكون بالغاً إلا وهو مضطربٌ إلى العلم بحسن النظر ، وأن

التكليف لا يلزمه حتى يخطر بباله أنك لا تأمن إن لم تنظر أن يكون للأشياء صانع بما قبلك بترك النظر ، أو ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول مَلِكٍ أو رسولٍ أو ما أشبه ذلك ؛ فحينئذ يلزمه التكليف ، ويجب عليه النظر ، والقائل بهذا القول « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » .

(٣) وقال قائلون : لا يكون الإنسان بالناً كاملاً داخلاً في حدّ التكليف إلا مع الخاطر والتنبيه ، وإنه لا بدّ في العلوم التي في الإنسان والقوة التي فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيه ، وإن لم يكن مضطراً إلى العلم بحسن النظر ، وهذا قول بعض « البغداديين » .

(٤) وقال قائلون : لا يكون الإنسان بالناً إلا بأن يُضطرّ إلى علوم الدين ، فن اضطرّ إلى العلم بالله وبرُسلِهِ وكتبِهِ فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب ، ومن لم يُضطرّ إلى ذلك فليس عليه تكليف ، وهو بمنزلة الأطفال ، وهذا قول « نعمة بن أشرس النميري » .

(٥) وأكثَرُ للتكلمين مُتَّفِقُونَ على أن البلوغ كالُ العقل .
(٦) وقال كثير من المتفقهة : لا يكون الإنسان بالناً إلا بأحد شيئين : إمّا أن يبلغ الحُلُمَ مع سلامة العقل ، أو تأتّى عليه خمس عشرة سنة ، وذهب ذاهبون إلى سبع عشرة سنة .

(٧) وقد شدّ عن جملة الناس شاذّون فقالوا : لا يكون الإنسان بالناً ولو أتت عليه ثلاثون سنة وأكثَرُ منها مع سلامة العقل حتى يحتمل .

وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات :

الحمد لله الذي بَصَّرَنَا خطأ المخطئين ، وَعَمَى التَّعِينِ ، وَحَيَّرَ التعبيرين ، الذين نَفَّوْا صفات ربِّ العالمين ، وقالوا : إنَّ الله جلَّ ثناؤه وتقدَّست أسماؤه لا صفات له ، وإنه لا عِلْمَ له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ،

ولا بصر له ، ولا عز له ، ولا جلال له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له ، وكذلك قالوا في سائر صفات الله عز وجل التي يوصف بها لنفسه ، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ، ليس عالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم ، وعبروا عنه بأن قالوا نقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك ، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يُظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباريء علم وقدره وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تُظهره من ذلك ؛ ولأنصحوا به ، غير أن خوف السيف بمنعهم من إظهار ذلك .

وقد أفصح بذلك رجل يعرف « بابن الإيادي » كان ينتحل قولهم ، فزعم أن الباريء سبحانه عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة . ومنهم رجل يعرف « بعتباد بن سليمان » يزعم أن الباريء عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس .



(٢٣٦)

هل الصفات هي الله تعالى ؟

وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافًا تشتت فيه أهواؤهم ، واضطربت فيه أقاويلهم .

(١) فقال شيخهم « أبو الهذيل العلاف » : إن علم الباريء سبحانه هو هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته ، وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته وكان يزعم أنه إذا زعم أن الباريء عالم فقد ثبت علمًا هو الله ، ونفى عن الله جهلاً ، ودل على معلوم كان أو يكون .

وإذا قال إن الباريء قادر فقد ثبت قدرة هي الله ، ونفى عن الله عجزاً ،
وذلك على مقدور يكون أو لا يكون ، وكذلك كان قوله في سائر صفات الذات
على هذا الترتيب . .

وكان إذا قيل له : حَدِّثْنَا عَنْ عِلْمِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّذِي هُوَ اللَّهُ ، أَتَزْعِمُ أَنَّهُ
قدرته ؟ أَيْ ذَلِكَ ، فَإِذَا قِيلَ لَهُ : فَمَوْجِبُ قُدْرَتِهِ ؟ أَنْكَرَ ذَلِكَ ، وَهَذَا نَظِيرُ
مَا أَنْكَرَهُ مِنْ قَوْلٍ مُخَالِفِيهِ : إِنْ عِلْمُ اللَّهِ لَا يُقَالُ هُوَ اللَّهُ وَلَا يُقَالُ غَيْرُهُ .

وكان إذا قيل له : إِذَا قُلْتَ إِنْ عِلْمُ اللَّهِ هُوَ اللَّهُ فَقُلْ إِنْ اللَّهُ تَعَالَى عِلْمٌ ، نَاقِضٌ
وَلَمْ يَقُلْ إِنَّهُ عِلْمٌ مَعَ قَوْلِهِ إِنْ عِلْمُ اللَّهِ هُوَ اللَّهُ .

وكان يسأل « الثنوية » فيقول لهم : إِذَا قُلْتُمْ إِنْ تَبَايَنَ النُّورُ وَالظُّلْمَةُ هُوَ هُمَا ،
وإِنْ امْتَزَجَ هُمَا هُوَا ، فَقُولُوا : إِنْ التَّبَايُنُ هُوَ الِامْتَزَاجُ ،

وكان يسأل من يزعم أن طول الشيء هو هو وكذلك عرضه : هل طوله
هو عرضه ؟ وعذا راجع عليه في قوله إِنْ عِلْمُ اللَّهِ هُوَ اللَّهُ ، وَإِنْ قُدْرَتُهُ هِيَ هُوَا ،
لأنه إذا كان علمه هو هو ، وقدرته هي هو ، فواجب أن يكون علمه هو قدرته ،
وإلا لزم التناقض كما لزم أصحاب الاثنين .

وعذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس
قال في بعض كتبه : إِنْ الْبَارِيءُ عِلْمٌ كُلُّهُ ، قُدْرَةٌ كُلُّهُ ، حَيَاةٌ كُلُّهُ ،
سَمْعٌ كُلُّهُ ، بَصَرٌ كُلُّهُ ؛ فَحَسَنَ اللَّفْظِ عِنْدَ نَفْسِهِ ، وَقَالَ : عِلْمُهُ هُوَا هُوَا ،
وقدرته هي هو .

وكان يقول : إِنْ لِمَقْدُورَاتِ اللَّهِ وَمَوْلُومَانِهِ مِمَّا يَكُونُ وَمِمَّا لَا يَكُونُ كَلَاءٌ
وَغَايَةً وَجَمِيعًا ، كَمَا أَنَّ لَنَا كَلَاءً وَجَمِيعًا ، وَإِنْ أَهْلَ الْجَنَّةِ تَنَقَّطُ حَرَكَاتُهُمْ فَيَسْكُنُونَ
سَكُونًا دَائِمًا لَا يَتَحَرَّكُونَ ، وَكَانَ يَقُولُ بِانْقِطَاعِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالنَّكَاحِ .

وكان أبو الهذيل إذا قيل له : أَتَقُولُ إِنْ اللَّهُ عِلْمٌ ؟ قَالَ : أَقُولُ إِنْ لَهُ عِلْمًا
هُوَ هُوَا ، وَإِنَّهُ عَالِمٌ بِعِلْمِهِ هُوَا هُوَا ، وَكَذَلِكَ كَانَ قَوْلُهُ فِي سَائِرِ صِفَاتِ الذَّاتِ ، فَنفى

أبو الهذيل العلم من حيث أَوْهم أنه ثَبَتَ ، وذلك أنه لم يُثَبَّتْ إِلَّا الباري فقط .
وَكَانَ يقول : معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ، ومعنى أنه حيّ أنه قادر ،
وهذا لا لازم إنا كان لا يُثَبَّتْ للباري صفاتٍ لا هي هو ولا يثبت إلا
الباري فقط .

وكان إذا قيل له : فلم اختلفت الصفات فقيل عالمٌ وقيل قادرٌ وقيل حيٌّ ؟
قال : لاختلاف المعلوم والمقدور .

وحكى عنه « جعفر بن حرب » أنه كان لا يقول إن الله سبحانه لم يزل
سميعاً ولا بصيراً لا على أن يسمع ويُبصر ، لأن ذلك يقتضى وجود
المسموع والبصير .

(٢) فأما « النظام » فإنه كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر
وصفات الذات ، ويقول : إن الله لم يزل عالمًا حيًّا قادرًا سميعًا بصيرًا قديمًا
بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقَدَم ، وكذلك قوله في [سائر]
صفات الذات .

وكان يقول : إذا ثَبَّتْ الباري عالمًا قادرًا حيًّا سميعًا بصيرًا قديمًا أثبت
ذاته ، وأننى عنه الجهل والمعجز والموت والصَّمَمَ والعمى ، وكذلك قوله في سائر
صفات الذات على هذا الترتيب .

فإذا قيل له : فلم اختلف القول عالمٌ والقول قادرٌ والقول حيٌّ ، وأنت
لا تُثَبَّتْ إِلَّا الذات ، فما أنكرت أن يكون معنى عالم معنى قادر ومعنى حيٌّ ؟
قال : لاختلاف الأشياء المتضادات المنفية عنه من الجهل والمعجز والموت ، فلم يجب
أن يكون معنى عالم معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حيٌّ .

وكان يقول : إن قولي عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ إنما هو إيجاب التسمية
ونفى المضاد .

وكان إذا قيل له : تقول إن الله علماً ؟ قال : أقول ذلك توسعاً ، وأرجعُ إلى تبيينه علماً ، وكذلك أقول : الله قدرةٌ ، وأرجع إلى اثباته قادراً .

وكان لا يقول : له حياة وسمع وبصر ، لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال : (أنزلهُ بعلمه) (٤ : ١٦٦) وأطلق القوة فقال : (أشدُّ منهم قوةً) (٤١ : ١٥) ولم يُطلق الحياة والسمع والبصر .

وكان يقول : إن الإنسان حيّ قادر بنفسه ، لا بحياة وقدره ، كما يقول في الباري سبحانه ، ويقول : إله عالم بعلمه ، وإله قد يدخل في الإنسان آفة فيصير عاجزاً ، ويدخل عليه آفة فيصير ميتاً .

(٣) وأما « ضرار بن عمرو » فكان يقول : أذهب من قولي إن الله سبحانه عالم إلى نفي الجهل ، ومن قولي قادرٌ إلى نفي المعجز ، وهو قول عامة المثبتة .

(٤) وأما « معمر » فحكى عنه « محمد بن عيسى السيرافي النظامي » أنه كان يقول : إن الباري عالم بعلمه ، وإن علمه كان علماً له لمعنى ، وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات ، فقال في الله عز وجل بالمعاني ، وإله عالمٌ لمعانٍ لا نهاية لها ، قادر حيّ سميع بصير لمعانٍ لا غاية لها ، أخبرني بذلك [عن] « محمد بن عيسى » « أبو عمر الفراءى » .

(٥) وقال « هشام بن عمرو القوطي » : إن الله لم يزل عالماً قادراً حياً ، وكان إذا قيل له : أقول إن الله لم يزل عالماً بالأشياء ؟ أنكر ذلك ، وقال : أقول : إنه لم يزل عالماً أنه واحد ، ولا أقول بالأشياء ، لأن قولي بالأشياء إثبات أنها لم تزل ، وقولي أيضاً بأن ستكون الأشياء إشارة إليها ، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود .

وكان يقول : إن ما عُدِمَ وَتَقَضَى شَيْءٌ ، وَلَا أَقُولُ : إن ما لم يكن ولم يوجد شيءٌ .

وكان لا يقول : حسبنا الله ونعم الوكيل ، ولا يقول : إن الله يعذب بالنار .

وهذه العلة التي اعتل بها هشام في العلم أخذها عن بعض « الأزلية » لأن بعض الأزلية تثبت قدم الأشياء مع باريها ، وقالوا : قولنا لم يزل الله عالماً بالأشياء يوجب أن تكون الأشياء لم تزل ؛ فذلك قلنا بقدمها ، قال القوطي : لما استحال قدم الأشياء لم يجوز أن يقال لم يزل عالماً بها ، وكان لا يثبت لله علماً ولا قدرة ولا حياة ولا سمعاً ولا بصرأ ولا شيئاً من صفات الذات .

(٦) وأنكر أكثر « الروافض » أن يكون الله سبحانه لم يزل عالماً ، وكانت أقيس لقولها من « القوطي » قالت بحدوث العلم .

(٧) وقالت عامة « الروافض » إلا شريطة قليلة : إن الله سبحانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون .

(٨) وفريق منهم يقولون : لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير عند الإرادة ، فإذا أراد الشيء علمه ، وإذا لم يردّه لم يعلمه ، ومعنى أنه أراد عندهم تحرك حركة ، فإذا تحرك تلك الحركة علم الشيء ، وإلا لم يجوز الوصف له بأنه عالم به ، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون .

(٩) وفريق منهم يقولون : لا يعلم الله الشيء حتى يحدث له إرادة ، فإذا أحدث له الإرادة لأن يكون كان عالماً بأنه يكون ، وإن أحدث الإرادة لأن لا يكون كان عالماً بأنه لا يكون ، وإن لم يحدث الإرادة لأن لا يكون ولا لأن يكون لم يكن عالماً بأنه يكون ولا عالماً بأنه لا يكون .

(١٠) ومنهم من يقول : معنى يعلم هو معنى يفعل ، فإن قلت لهم : يقولون إنه لم يزل عالماً بنفسه ؟ اختلفوا فمنهم من يقول : لم يكن يعلم نفسه حتى خلق العلم ؛ لأنه قد كان ولم يفعل ، ومنهم من يقول : لم يزل

يَعْلَمُ نَفْسَهُ ، فَإِنْ قُلْتَ لَهُمْ : فَلَمْ يَزَلْ يَفْصَلُ ؟ قَالُوا : نَعَمْ ، وَلَا نَقُولُ بِقَدَمِ الْفَعْلِ .

(١١) وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ : الْعِلْمُ صِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي ذَاتِهِ ، وَإِنَّمَا عَالَمٌ فِي نَفْسِهِ ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ عَالَمٌ حَتَّى يَكُونَ الشَّيْءُ ، فَإِذَا كَانَ قَبِيلٌ : عَالَمٌ بِهِ ، وَمَا لَمْ يَكُنِ الشَّيْءُ لَمْ يُوصَفْ بِأَنَّهُ عَالَمٌ بِهِ ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ لَيْسَ ، وَلَيْسَ يَصِحُّ الْعِلْمُ بِالْمَالِيْسِ ، وَهَذَا قَوْلٌ يُحْكِي عَنْ « السَّكَائِيَةِ » .

(١٢) وَفَرِيقٌ يَقُولُونَ : لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا ، وَالْعِلْمُ صِفَةٌ لَهُ فِي ذَاتِهِ ، وَلَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ عَالَمٌ بِالشَّيْءِ حَتَّى يَكُونَ ، كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ مُوصُوفًا بِالْبَصَرِ وَالسَّمْعِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ بَصِيرٌ بِالشَّيْءِ حَتَّى يُبْلَاغِيَهُ الشَّيْءُ ، وَلَا سَمِيعٌ لَهُ حَتَّى يَرِدَ عَلَى سَمْعِهِ ، وَكَمَا يُقَالُ عَاقِلٌ وَلَا يُقَالُ عَقَلَ الشَّيْءُ مَا لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ .

(١٣) وَحَكَى « الْجَاهِظُ » أَنَّ « هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ » قَالَ : إِنْ اللَّهُ سُبْحَانَهُ إِنَّمَا عِلْمٌ مَا تَحْتَ الثَّرَى بِالشَّمَاعِ الْمُنْفَصِلِ مِنْهُ الذَّاهِبِ فِي عُتْقِ الْأَرْضِ ، فَلَوْلَا مَلَامَتُهُ لِمَا هُنَاكَ بِشَمَاعِهِ لِمَا دَرَى مَا هُنَاكَ ، فَرَزَعُمْ أَنَّ بَعْضَهُ مَشُوبٌ وَهُوَ شَمَاعُهُ وَأَنَّ الشُّوبَ مُحَالٌ عَلَى بَعْضِهِ .

(١٤) وَطَائِفَةٌ يَقُولُونَ : إِنْ مَعْبُودِهِمْ لَا يُوصَفُ بِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ قَادِرًا وَلَا إِلَهًا وَلَا رَبًّا وَلَا عَالِمًا وَلَا سَمِيعًا وَلَا بَصِيرًا حَتَّى يُحْدِثَ الْأَشْيَاءَ ؛ لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ أَنْ تَكُونَ لَيْسَتْ بِشَيْءٍ ، وَإِنْ يَجُوزُ أَنْ يُوصَفَ بِالْقُدْرَةِ عَلَى غَيْرِ شَيْءٍ .

(١٥) وَحَكَى حَاكُ أَنْ قَائِلًا قَالَ مِنَ الْمَشَبْهَةِ : إِنْ الْبَارِئُ لَمْ يَزَلْ لَا حَيًّا نَمَّ صَارَ حَيًّا .

(١٦) وَعَامَّةُ الرُّوَافِضِ يَصِفُونَ مَعْبُودَهُمْ بِالْبَدَاءِ ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّهُ تَبَدُّو لَهُ

البَدَوَات ، ويقول بعضهم : قد يأمر ثم يبدو له ، وقد يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم لا يفعله لمّا يحدث له من البَدَاء ، وليس على معنى النسخ ، ولكن على معنى أنه لم يكن في الوقت الأول عالماً بما يحدث له من البَدَاء .

(١٧) وسمعت شيخاً من مشايخ الرافضة وهو « الحسن بن محمد بن جمهور » يقول : ما علمه الله سبحانه أن يكون ولم يُطلع عليه أحداً من خلقه فجائز أن يَبْدُو له فيه ، وما أطلعَ عليه عباده فلا يجوز أن يبدو له فيه .

(١٨) وقالت طائفة : إن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون ، إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها ؛ لأنه لو علم من بعض ممن بطيع حال بين العاصي وبين المعصية .

(١٩) وقالت طائفة من المعتزلة : إن الوصف لله بأنه سميعٌ من صفات الذات غير أنه لا يقال يَسْمَعُ الشيء في حال كونه ، وقد ذهب إلى هذا القول « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » وزعم أنه يقال : إن الله لم يزل سمياً ، ولا يقال : لم يزل سامعاً ، ولا يقال : لم يزل يسمع ؛ فيلزمه إذا لم يقل إن الباري لم يزل سامعاً أن يقول : لم يزل لاسامعاً ، وإذا لم يقل « لم يزل يسمع » أن يقول : لم يزل لا يسمع ، وإذا لم يقل : لم يزل مبصراً مدركاً ، أن يقول : لم يزل لا مبصراً ولا مدركاً كما ألزم من لم يقل إن الله لم يزل عالماً أن يقول : لم يزل لا عالماً .

وكذلك يلزم « عباداً » في إنكاره القول إن الله لم يزل سمياً بصيراً أن يقول : إن الله غير سميع ولا بصير ، كما ألزم من لم يقل : إن الله لم يزل عالماً قادراً أن يقول : لم يزل غير عالم ولا قادر .

ويقال له : أليس لا تقول : إن الله لم يزل سمياً ، ولا تلزم نفسك أن

يكون له سمعٌ مُحدَثٌ؟ فالذي تنفصل به من مخالفيك إذا أنكروا القول إن القديم لم يزل عالماً ، ولم يقولوا : إنه ذو علم محدث .

(٢٠) وقال « شيطان الطاق » وكثير من الروافض : إن الله عالمٌ في نفسه ، ليس بجاهل ، ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها ، فأما من قبل أن يقدّرها وبريدها فمحالٌ أن يعلمها ؛ لا لأنه ليس بعالم ، ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره وينشئه بالتقدير ، والتقدير عندهم الإرادة .

(٢١) وحكى « أبو القاسم البلخي » عن « هشام بن الحكم » أنه كان يقول : « محال أن يكون الله لم يزل عالماً بنفسه ، وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ، وأنه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه ولا يجوز أن يقال [في] العلم : إنه مُحدَثٌ أو قديم ؛ لأنه صفة ، والصفة عنده لا توصفُ » .

قال : ولو كان لم يزل عالماً لكان المعلوم لم يزل ؛ لأنه لا يصبحَ عالمٌ إلا بمعلوم موجود .

قال : ولو كان عالماً بما يفعله عباده لم يصبحَ الحنة والاختيار .

وليس قول « هشام » في القدرة والحياة قوله في العلم ، إلا أنه لا يقول بمحدوثهما ، ولكنه يزعم أنهما صفتان لله ، لهما الله ولا هما غيره ولا هما بعضه ، وإنما نفى أن يكون عالماً لما ذكرناه ، وحكى حاكٍ أن قول « هشام » في القدرة كقوله في العلم .

(٢٢) وقال « جهم » : إن علم الله محدثٌ ، هو أحدثه فاعلم به ، وإنه غير الله ، وقد يجوز عنده أن الله يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم محدثه قبلها .

وحكى عنه حاكٍ خلافَ هذا ؛ فزعم أن الذى بَلَّغَه عنه أنه كان يقول : إن الله يعلم الشيء فى حال حدوثه ، ومحال أن يكون الشيء مملوماً وهو معدوم ؛ لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود . وما ليس بوجود فليس بشيء فيُعَلَمُ أو يُجْهَلُ ؛ فالزعم مخالفه أن الله علماً مُخَدَّعاً ؛ إذ زعم أن الله قد كان غير عالمٍ ثم علم ، ويجب على أصله أن يقول فى القدرة والحياة كقوله فى العلم .

(٢٣٧)

اختلاف آخر لم فى العلم

واختلفوا فى العلم من وجه آخر .

(١) فقال كثير منهم : إن الله لم يزل عالماً أنه يعذب الكافر إن لم يقب ، وأنه لا يعذب به إن تاب .

(٢) وأنكر ذلك « هشام القوطى » ومن ذهب مذهبه ، و« عباد » ومن قال بقوله ، فقال هؤلاء : لا يجوز ؛ لما فيه من الشرط ، والله تعالى لا يوصف بأنه يعلم على شرط ، والشرط فى المعلوم لا فى العالم .

(٣) وكان « عباد بن سليمان » صاحب « القوطى » يقول : إن الله لم يزل عالماً قادراً حياً ، وإنه لم يزل عالماً بمعلومات ، قادراً على مقدرات ، عالماً بأشياء وجواهر وأعراض وأفعال .

فلماذا قيل له : تقول : إن الله لم يزل عالماً بالخلقوات وبالأجسام والمؤثقات ؟ أنكر ذلك .

وكان يقول : إن الأشياء أشياء قبل كونها ، وإن الجواهر جواهر قبل

كونها ، وإن الأعراض أعراض قبل كونها ، والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن (؟) ، ولا أن حقيقته أنه لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس ، وكان يأبى ذلك ويقول : إن حقيقة الحدث أنه مفعول .

وكان إذا قيل له : تقول : إن الباري عالم بنفسه أو يعلم ؟ أنكر القول بنفسه أو يعلم ، وقال : قولكم عالم صواب ، وقولكم بنفسه خطأ ، وقولكم يعلم خطأ ، وكذلك القول بذاته خطأ .

وكان ينكر قول من قال : إن الله عز وجل وجهاً ، وينكر القول « وجه الله ، ونفس الله » وينكر القول « ذات الله » وينكر أن يكون الله ذا عين ، وأن يكون له يدان هما يده .

وكان يقول : إن الله غير لا كالأغيار ، ولا يقول : إنه معني .

وكان إذا قيل له : تقول : إن الله عالم قادر حي سميع بصير عزيز عظيم جليل في حقيقة القياس ؟ أنكر ذلك ولم يقله .

وكان لا يقول : إن الباري قبل الأشياء ، ولا يقول : إنه أول الأشياء ، ولا يقول : إن الأشياء كانت بعده .

وكان لا يقول : إن الله لطيف ، وحكي لى حاكٍ أنه كان يُطلق ذلك مقيداً فيقول : لطيف بعباده .

وكان إذا قيل له : أتقول : إن الله علماً ؟ قال : خطأ أن يقال له علم ، وإنه ذو علم ، وإنه عالم بعلم ، فإذا قيل له : تقول : إنه لا علم لله ؟ قال : خطأ أن يقال لا علم له ، وكذلك في سائر ما سمي به الباري .

وكان يقول : إن القديم لم يزل في حقيقة القياس ؛ لأن ما لم يزل قديماً ، والقديم لم يزل ، وليس يقال في الباري عالم قادر في حقيقة القياس ؛ لأن هذا يوجب أنه لا عالم قادر إلا هو .

وكان لا يقول : إن الله لم يزل سميعاً بصيراً ، ولا يقول : لم يزل السميع البصير ، ويقول : إن الله السميع البصير لم يزل ، ويقول : إن الله سميع بصير لم يزل .

وكان إذا سُئِلَ عن معنى القول إن الله عالم ، قال : إثبات اسم الله سبحانه [و] معه علمٌ بعلوم ، والقول قادرٌ إثبات اسم الله سبحانه ومعه علمٌ بمقدور ، والقول سميعٌ إثبات اسم الله ومعه علمٌ بمسموع ، والقول بصيرٌ إثبات اسم الله سبحانه ومعه علمٌ بمُبْصَرٍ .

وكان لا يقول : إن له سمماً ، ولا يقول : إنه ذو سمعٍ قديمٍ ، ولا إنه ذو سمعٍ مُحدثٍ ، وكذلك جوابه إذا سُئِلَ عن القول بصيرٌ ، ومعنى القول حتى إثبات اسم الله عنده ، ومعنى القول في الله إنه قديمٌ أنه لم يزل .

وكان يقول : معنى حتى معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى قادر ، ولا يقول : معنى سميع بصير معنى عالم بالسموعات والمُبْصَرَات ، كما يقول ذلك « البغداديون » .

وكان يقول : إن صفات الباري هي الأقوال كنعو القول بَعْلَمٌ وبقدّر ويسمع ويبصر ، وإن الأسماء هي الأقوال كنعو القول عالمٌ قادرٌ حتى سميع بصير ، وكان يقول : أسماء الله سبحانه ما أجمعت الأئمة على تخطئة نافية ، وكل اسم أجمعوا على تخطئة نافية ؛ فهو من أسمائه كالقول عالم ، أجمعت الأئمة على تخطئة من قال : إن الله سبحانه ليس بعالم ، وكالقول قادرٌ ، أجمعت الأئمة على تخطئة من قال ليس بقادر ، وكذلك سائر أسمائه ، وما لم يجمعوا على تخطئة نافية فليس من أسمائه .

وكان عبّاد لا يقول . إن الله سبحانه متكلمٌ ، ويقول : هو متكلمٌ .

وكان لا يقول : إن الباري لم يزل قادراً على أن يخلق ، ولا يقول : لم يزل

قادرًا على الأجسام والمخلوقات ، ولا يقول : إن الباري لم يزل جوادًا محسنًا عادلاً ولا مُنعمًا متفضلًا خالقًا مكلّمًا صادقًا مختارًا مريدًا راضيًا ساخطًا موالياً معاديًا ، ويقول : هذه أسماء يُسمى بها الباري سبحانه لفعله .

وزعم أن الأسماء على وجوه : منها ما يُسمّى به الباري لا لفعله ولا لفعل غيره كالقول عالمٌ قادرٌ حيٌّ سميعٌ بصيرٌ قديمٌ إلهٌ ، ومنها ما يُسمّى به لفعله كالقول خالقٌ رازقٌ باريٌ متفضلٌ مُحسنٌ منعمٌ ، ومنها ما يُسمّى به لفعل غيره كالقول معلومٌ ومدعوٌ .

وكان إذا قيل له : فتقول : إن الله سبحانه لم يزل غير خالق وغير رازق وغير منعم وغير متفضل ؟ أنكر ذلك ، ولم يقل : لم يزل خالقًا ، ولم يقل : لم يزل غير خالق ، وقد حُكي عنه أنه قال : لم يزل رحمانًا .

وكان لا يستدلّ بالشاهد على الغائب ، ولا يستدلّ بالأفعال على أن الباري عالمٌ حيٌّ قادرٌ ، وكان ينكر دلالة مجيء الشجرة وكلام الذئب وسائر الأعراض على نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويقول : لا أقول ذلك يدلّ ، ولا أقول لا يدلّ ، وكان لا يستدلّ على الباري بالأعراض .

وكان لا يقول : إن الله فردٌ ، وينكر القول بذلك ، وكان يقول ما حكينا عنه من أنه لا يستدلّ بالأعراض .

وإذا قيل له : من كم وجه يعرف الحق ؟ قال : من كتاب الله عز وجل ، وإجماع المسلمين ، وحجج العقول ، وهذا قرض قوله : لا أقول إن الأعراض تدلّ على الحق .

(٤) وكان « الناشيء » لا يستدلّ بالأفعال المشتقة في الحكمة من الباري على أن فاعلها عالمٌ قادرٌ ؛ لأنها قد تظهر من الإنسان وليس بعالم في الحقيقة ولا قادر .

وكان يزعم أن الباريء عالم قادر سميع بصير حكيم عزيز عظيم جليل كبير في الحقيقة ، والإنسان يسمى بهذه الأسماء على المجاز .

وكان يقول : إن الاسم إذا وقع على السميّين لم يخلُ من أربعة أقسام : إما أن يكون وقع عليهما لاشتباه ذاتيهما كقولنا : جوهرٌ وجوهرٌ ، وإما أن يكون وقع عليهما لاشتباه ما احتملته الذاتان ، كقولنا : متحرك ومتحرك ، وأسود وأسود ، أو يكون وقع عليهما لمضافٍ أضيفا إليه ومُيزا منه ، لولاه ما كانا كذلك ، كقولنا : محسوس ومحسوس ، ومحدث ومحدث ، أو يكون وقع عليهما وهو في أحدهما بالمجاز وفي الآخر بالحقيقة ، كقولنا للصندل المجتلب من معدنه صندلٌ وهو واقع عليه في الحقيقة ، وقولنا للإنسان صندلٌ وهو تسمية له على المجاز .

قال : فإذا قلنا إن الباريء عالم والإنسان عالم والإنسان قادر والباريء قادر وكذلك حيٌ وحيٌ ، فليس هذا واقفاً عليهما لاشتباه ذاتيهما ، ولا لاشتباه ما احتملته الذاتان ، ولا لمضافٍ أضيفا إليه ومُيزاً منه ، وإنما يقع ذلك عليهما وهو في الباريء سبحانه بالحقيقة ، وفي الإنسان بالمجاز .

وكان يقول : إن الباريء سبحانه غير المحدثات في الحقيقة ، وهي غيره في الحقيقة ، وهذا نقض دالّله هذا .

وكان لا يقول إن الإنسان فاعل في الحقيقة ، ولا مُحدث في الحقيقة ، ولا يقول : إن الباريء سبحانه أحدث كسبه وقمله .

(٥) وأما أبو الحسين محمد بن مسلم المعروف بالصالحى فإنه كان يقول : إن الباريء سبحانه لم يزل عالماً بمعلومات وأجسام مؤلفات ومخلوقات في أوقاتها ، ولم يزل يعلم موجوداً في وقت كذا ، ولم يزل عالماً بأنه إذا كان وقت كذا فالمخلوق مخلوق فيه ، ولا يُثبت المعلومات قبل كونها بمعلومات ولا مقدورات ، ولا أشياء قبل كونها .

وكان ينفي العلم والقدرة وسائر الصفات ، ويقول : معنى أن البارئ شيء لا كالأشياء أنه قادر لا كالتأدين ، ومعنى أنه حي لا كالأحياء هو معنى أنه عالم لا كالعالماء ، وكذلك كان يقول في سائر الأسماء والصفات للذات ، وإنما هذا بمنزلة قول القائل أقبلْ وهلمْ وتعالْ ، والمعنى واحد .

(٦) وبلغنى أن « ابن النجراتى » كان يقول : لا معلوم إلا موجود . فقيل له : فكيف تقول فى القدور ؟ فقال : لا أقول إن مقدوراً فى الحقيقة ، لأنه كان يحيل القدرة على الموجود .

وكان « الصالحى » يقول . القدرة على الشيء فى وقته وقبل وقته ومعه ، وكان يُثبتته مقدوراً موجوداً فى حال كونه .

(٧) وكان « ابن الراوندى » يقول : إن المعلومات معلومات قبل كونها وإنه لا شيء إلا موجود ، وإن المأمور به والمنهى عنه وكذلك كل ما تعلق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه ، وكل ما كان رجوعاً إلى نفس الشيء لم يسم ولم يوصف به قبل كونه .

وكان « الصالحى » يُخطئ من قال : إذا ثبت الله عالماً نفيت جهلاً ، وإذا ثبت قادراً نفيت عجزاً .

وكان يحيز أن يُقدر الله عز وجل الميت فيفعل وهو ميت غير حي ، وإذا جاز أن يقدر منّا من ليس بحي ويظهر الفعل منا من ليس بحي فقد بطلت دلالة أفعال البارئ على أنه حي ، وبطل أن يدل أنه حي على أنه قادر إذا جاز أن يقدر عنده من ليس بحي .

وبلغنى أن سائلاً سأله مرة فقال : من أين علمت أن البارئ حي ؟ فلم يأت بجواب مُقنع ، وأن سائلاً سأله فقال : إذا كان معنى أسماء الله لذاته أنه شيء لا كالأشياء ، فهل يجوز أن يسمى نفسه جاهلاً بدلاً من تسميته عالماً واللغة

بجملها إذا كان لا يرجع بقوله لا كالعلماء إلا إلى معنى أنه شيء لا كالأشياء ؟ فأجاز ذلك ، فقال له : وكذلك يسمّى نفسه عاجزاً وموأتاً ، ويسمى نفسه إنساناً ويسمى نفسه حماراً ويسمى نفسه فرساً ، ومعنى ذلك أنه لا كالأشياء ؟ فأجاز ذلك — نعوذ بالله من الخذلان المهوّر ، ومن الخوّر بعد الكوّر ، ومن الكفر بعد الإيمان .

وبلغنى أن أبا الحسين سأل سائل فقال له : إذا قلت إن البارى متكلم بكلام فى غيره ، قل : يسكت بسكوت فى غيره ! فقال : كذلك أقول ، فوصف الله سبحانه بالسكوت .

(٨) وأما « البغداديون » فيقولون : إن البارى لم يزل عالماً كبيراً قادراً حياً سميعاً بصيراً إلهاً قديماً عزيزاً عظيماً غنياً جليلاً واحداً أحداً فرداً سيداً مالكا رباً قاهراً رفيماً عاليّاً كائناً موجوداً أولاً باقياً راثياً مُدرِكاً سامعاً مبصراً ، بنفسه ، لا يعلم وحياة وقدرة وسمع وبصر وإلهية وقَدَم وعِزّة وعظم ، ولا بجلال وكبرياء وغنى ولا سُودد وقهر وربوبية وبقاء ، وكذلك سائر صفات الذات ، وهم بنفون صفات الذات أجمع ، ويقولون : البارى شيء لا كالأشياء ، وإنه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجسامها وأعراضها ، وإن الجسم جسمٌ قبل كونه ، مؤلف قبل كونه .

(٩) وغلا بعضهم حتى قال : مؤمنٌ فى الصفة قبل كونه ، كافر فى الصفة ، وإنه ملعون فى الصفة ، ومُثاب فى الصفة ، ومماقب فى الصفة قبل كونه ، وإنه يصرخ ويستغيث من العذاب فى الصفات ، وإن فى الصفات مثل هذا العالم عوالم لا يحصيها إلا الله تتحرك وتسكن .

وبلغنى أن بعضهم أجاب إلى أن المخلوق مخلوق قبل كونه ، وهذا من غريب التجاهل .

(١٠) وقال بعض الحوادث منهم : إن المعلوم معلوم قبل كونه ، وكذلك المقدور ، وكل ما كان متعلقا بغيره كالمأمور به والمنهي عنه ، وإنه لا شيء إلا موجود ، ولا جسم إلا موجود .

(١١) ومن « البغداديين » من يقول : إن المعلومات معلومات قبل كونها ، والأشياء أشياء قبل كونها ، ويمنع أجساماً وجواهر وأعراضاً .

(١٢) وبعض « البصريين » وهو « الشحام » وطوائف من « البغداديين » يقولون : ما استحال أن يوصف الشيء به في حال وجوده ، فستحيل أن يوصف به قبل كونه ، كالقول متحركٌ ومؤمنٌ وكافرٌ ، فأما جسمٌ مؤلفٌ فقد يوصف به في حال كونه ، فالزم هؤلاء أن يقولوا : موجود قبل كونه ، فأبوا ذلك .

وأنسكروا أن يكون الباري سبحانه لم يزل مربطاً متكلماً راضياً ساخطاً موالياً مادياً جواداً حكيماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً ، وزعموا أن هذا أجمع من صفات الأفعال ، وزعموا أن الصفات على وجوه ، فمنها ما يوصف به الباري لنفسه كالقول عالمٌ قادرٌ حيٌ سميعٌ بصيرٌ ، وشيءٌ يوصف به لفعله كالقول خالقٌ رازقٌ مُحسنٌ مُنعمٌ متفضلٌ عادلٌ جوادٌ حكيمٌ متكلمٌ صادقٌ آمرٌ ناهٍ مَدحٌ ذمٌّ نُحيٌ يميتٌ ممرضٌ مُصحٌّ وما أشبه ذلك ، وشيءٌ يوصف به الباري لذاته وقد يوصف به لفعله كالقول حكيمٌ بمعنى عليمٌ من صفات النفس والقول حكيمٌ على طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل كالقول صمدٌ بمعنى سيد يوصف به لذاته وقد يوصف به بمعنى أنه مصمودٌ إليه في النوائب فيوصف به من طريق الاشتقاق من الفعل ، ومعنى أن الله عالمٌ عندهم أنه متبين للأشياء وأنه لا ينبغي عليه شيء ، ومعنى أنه قادرٌ أنه يمكنه الفعل ويجوز منه .

وزعم أكثرهم أن معنى القول أنه حيٌ أنه قادرٌ ، ومعنى أنه سميعٌ أنه

لا يخفى عليه الأصوات والكلام ، ومعنى أنه بصير أنه لا يخفى عليه المبصرات ، ومعنى أن الله راء عندهم أنه عالم .

(١٣) وكان «الإسكافي» يقول : إن الله لم يزل سامعاً مُبْصِراً بَصِيراً وَتَمَعاً ، وإنه لم يزل مُدْرِكاً .

(٢٣٨)

اختلافهم في الكريم : أهو من صفات الذات أم من صفات الفعل ؟
واختلف البغداديون في القول « إن الله كريم » هل هو من صفات الذات
أو من صفات الفعل ؟ .

(١) فقال « عيسى الصوفي » : الوصفُ لله بأنه كريم من صفات الفعل ،
والكرمُ هو الجود .

وكان إذا قيل له : نقول : إن القديم لم يزل غير كريم ؟ قال : هذا لا يلزمني ،
كما لا يلزمني إذا كان الإحسان والعَدْل من صفات الفعل أن أقول : لم يزل
البارى غير صادق ولا عادل ولا محسن ، لأن ذلك يوم الذم ، فكذلك وإن
كان الكرم فعلاً فإني لا أقول : إن الله لم يزل غير كريم .

(٢) وكان « الإسكافي » يقول : كريم محتمل وجهين : أحدهما صفة فعل ،
إذا كان الكرم بمعنى الجود ، والآخر صفة نفس ، إذا أريد به الرفيع العلى على
الأشياء بنفسه .

وحجته في ذلك أنه يقال « أرضٌ كريمة » يراد بذلك أى هي أرفع الأرضين
ويقال : فرسٌ رافعٌ كريمٌ .

(٣) وكان « الجبائي » يقول : كريمٌ بمعنى عزيز من صفات الله لذاته ، وكريمٌ بمعنى أنه جوادٌ مُعطيٌ من صفات الفعل .

وكان إذا قيل له : إذا قلت إن الإحسان فعلٌ ، فقل إن الله سبحانه لم يزل غير محسن ! قال : أقول غير محسن ولا مسمى ، حتى يزول الإيهام ، ولم يزل غير عادل ولا جائر ، ولم يزل غير صادق ولا كاذب ، وكذلك لم يزل غير حلِيم ولا سفيه ، وكذلك يقول : لم يزل لا خالق ولا رازق .

(٤) والمعتزلة كلها إلا « عبّاداً » يقولون : إن الوصف لله بأنه رَحْمَان وإِنه رحيمٌ من صفات الفعل .

وكان « عبّاد » يقول : لم يزل الله رحمانا .

(٥) وكان « حسين النجار » يزعم أن الله لم يزل جواداً بنى البخل عنه ، لا على أنه أثبت جوداً .

(٦) وكافة « المعتزلة » يقولون : إن الوصف لله بأنه حلِيم جواد كريم محسن صادق خالق رازق من صفات الفعل .

و « البغداديون » يقولون : إن الوصف لله بأنه حلِيم معناه أنه ناهٍ عن السَّقَمِ كارهٍ له .

(٧) وكثير من « البغدادين » يُعَبِّرُونَ في الصفات وفي معنى القول إن الله عالم قادر . بمبارقة ، وكذلك قول « النظام » .

(٨) وفي البغدادين من يقول : الله علمٌ بمعنى أنه عالم ، وله قدرةٌ بمعنى أنه قادر ، ولا يقولون له حياةٌ بمعنى أنه حيٌ ، وله سمعٌ بمعنى أنه سميع ؛ لأن الله سبحانه أطلق العلم والقوة ، ولم يطلق الحياة والسمع .

(٩) ومنهم من يقول : الله علمٌ بمعنى معلوم ، كما قال (ولا يحيطون بشيء من

علمه) (٢ : ٢٥٥) أى من معلومه ، وله قدرة بمعنى مقدور كما يقول المسلمون إذا رأوا المطر : هذه قدرة الله ، بمعنى مقدوره .

والمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال بأن صفات الذات لا يجوز أن يوصف البارئ بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، كالقول عالم لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل . وصفات الأفعال يجوز أن يوصف البارئ سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها . كالإرادة يوصف البارئ بضدّها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره ، وكذلك الحب يوصف البارئ بضدّه من البغض ، وكذلك الرضا والسخط ، والأمر والنهى ، والصدق قد يوصف البارئ بالقدرة على ضده من الكذب وإن لم يوصف بالكذب ، وقد يوصف بالمتضاد من كلامه كالأمر والنهى ، وكل اسم اشتقّ للبارئ من فعله كالقول متفضلّ منمّ محسن خالق رازق عادل جواد زما أشبه ذلك فهو من صفات الفعل ، وكذلك كل اسم اشتقّ للبارئ من فعل غيره كالقول ممتبوع من العبادة وكالقول مدعو من دعاء غيره إياه ؛ فليس من صفات الذات ، وكل ما جاز أن يرغب إلى البارئ فيه ليس من صفات الذات .

وقالت المعتزلة بأسرها : إن الوصف لله سبحانه بأنه يريد من صفات الفعل ، إلا « بشر بن المعتز » فإنه زعم أن الله لم يزل مريداً لطاعته دون مصيئته .

وزعم جماعة من « البغداديين » من المعتزلة أن الوصف لله بأنه يريد قد يكون بمعنى أنه كون الشيء ، والإرادة لتكوين الشيء هي الشيء ، وقد يكون الوصف لله بأنه يريد للشيء بمعنى أنه أمر بالشيء كنحو (؟) الوصف له بأنه يريد ؛ بمعنى أنه حاكم بالشيء مخبر عنه ، وكنحو (؟) إرادته الساعة أن تقوم القيامة في وقتها ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر عنه ، وهذا قول « إبراهيم النظام » .

وقال « أبو الهذيل » : إرادة الله سبحانه لكون الشيء هي غير الشيء المكوّن ،

وهي توجد لافي مكان ، وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهي (؟) مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً .

وإلى هذا القول كانت يذهب « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » إلا أن « أبا الهذيل » كان يزعم أن الإرادة لتكوين الشيء والقول له كن خلق الشيء . وكان « الجبائي » يقول : إن الإرادة لتكوين الشيء هي غيره ، وإبست بخلق له ، ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشيء كن ، وكان يزعم أن الخلق هو المخلوق .

وكان « أبو الهذيل » لا يثبت الخلق مخلوقاً .

وكان « بشر بن المعتمر » يقول : خلق الشيء غيره ، ويجعل الإرادة خلقاً له ، وينسكرك قول « أبي الهذيل » إن الخلق إرادة وقول ، وكان ينسكرك القول . وكان « أبو الهذيل » يقول : إن الخلق الذي هو إرادة وقول لا يقال إنه مخلوق إلا على الجواز ، وخلق الله سبحانه للشيء مؤلفاً الذي هو تأليف ، وخلق للشيء ملوئاً الذي هو لون ، وخلق للشيء طويلاً الذي هو طول مخلوق في الحقيقة .

وكان « أبو موسى المردار » يقول : خالق الشيء غيره ، وهو مخلوق لا يخلق وحكي « زرقان » أن « بشر بن المعتمر » قال : خلق الشيء غيره وهو قبله ، وأن « ممرا » قال : خلق الشيء غيره ، وهو قبله ، ولا خالق خلق إلى ما لا نهاية له ، وهي كلها ممّا ، وأن « هشام بن الحكم » قال : خالق الشيء صفة له ، لا هو هو ولا غيره .

وقال « الفوطي » : ابتداء ما يجوز أن يعاد [غيره] ، وابتداء ما لا يجوز أن يعاد هو هو .

وقال « عباد » : خلق الشيء غير الشيء ، وهما معاً ، وخطأ من قال : الخلق غير المخلوق ، ومن قال : خلق الشيء غيره ؛ لأن القول بمخلوق خبر عن شيء وخلق ، وإذا قلت « خلق الشيء غيره » أو « هذا الكلام أنه غير نفسه .

ولم يقل أحد إن الخلق إرادة وقول ، غير « أبي الهذيل » .
وقال « عبد الله بن كلاب » : لا يخلق الله شيئاً حتى يقول له كن ، وليس القول خلقاً .

وزعت المعتزلة كلاماً غير « أبي موسى الردار » أنه لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي على وجه من الوجوه أن يكون موجوداً (؟) ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون ، وأن ينهى عما يريد كونه ، وأن الله سبحانه قد أراد ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، وأنه قادر على المنع مما لا يريد ، وأن يُلجس إلى ما أراد .

وقال « أبو موسى » - فيما حكى عنه « أبو الهذيل » - : إن الله سبحانه أراد المعاصي ، بمعنى أنه خَلَى بين العباد وبينها .

وقالت المعتزلة كلها غير « بشر » و « عباد » : إن الله سبحانه لم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراد .

وقال « عباد » : لا يجوز أن يقال لم يزل مريداً ، ولا يجوز أن يقال لم يزل غير مريد ، والوصف له بأنه مريد من صفات الفعل عنده .

وقال « بشر بن المتمر » ومن ذهب مذهبه : إرادة الله غير الله ، والإرادة على ضربين : إرادة وُصف بها ، وهي فعل من فعله ، وإرادة وُصف بها في ذاته ، وإن إرادته الموصوف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي خلقه ، وجوز وقوعها على سائر الأشياء .

وقالت « الفضلية » وهم أصحاب « فضل الرقاشي » : إن أفعال العباد لا يقال إن الله سبحانه أرادها إذا لم تكن ، ولا يقال لم يردّها ، فإن كانت جاز القول بأنه أرادها ، فما كان من فعلهم طاعة قيل : أرادَهُ اللهُ سبحانه في وقته ، وإن كان معصية قيل : لم يردّه .

وأجاز القول إن الله يريد أمراً فلا يكون ، وجوز أن يكون ما لا يريد ، وأنكر أن يكون الله سبحانه يريد أن يُطِيعه الخلق قبل أن يطيعوه ، أو يريد أن لا يَعْصُوهُ قبل أن يَعْصُوهُ ، وكل ما كان من فعل الله فإنه قد يكون إذا أرادّه ، وإن لم يردّه لم يكن ، وجوز أن يفعل الله الأمور وإن لم يردّها ، وقد حُكي نحو هذا عن « غيلان » .

واختلفت المعتزلة ، فقال « جعفر بن حرب » : قد يجوز القول بأن الله سبحانه أراد الكفر مخالفاً للإيمان ، وأراد أن يكون قبيحاً غير حسن ، ويكون المعنى أنه حَكَمَ بذلك كما قالت : إنه جعل الكفر مخالفاً للإيمان وجعله قبيحاً .

وأبى ذلك سائر المعتزلة ؛ وقالوا : لم نقل إن الله جعل الكفر مخالفاً للإيمان قياساً ، وإنما قلناه اتباعاً ؛ فليس يلزمنا أن نفيس عليه ، وقول القائل « أراد أن يكون الكفر قبيحاً مخالفاً للإيمان » ليس يقع إلا على الكفر ؛ لأنه ليس هناك مخالفة ولا قبح ، وهذا إذا كان هكذا فقد أوجب القائل أن الله سبحانه أراد الكفر بوجه من الوجوه .

وكل المعتزلة إلا « الفضلية » أصحاب « فضل الرقاشي » يقولون : إن الله سبحانه يريد أمراً ولا يكون ، وإنه يكون ما لا يريد .

وقال « ميمر » : إرادة الله سبحانه غير مراده ، وهي غير الخلق وغير الأمر والإخبار عنه والحكم به .

وقال « حسين النجار » : إن الله لم يزل مريداً أن يكون ما علم أنه يكون

وأن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، بنفسه ، لا بإرادة ، بل بمعنى أنه لم يزل غير آب ولا مكره .

وقال « سليمان بن جرير » و « عبد الله بن كلاب » : إن الله سبحانه لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يقال هي الله أو يقال هي غيره .

وقال « ضرار بن عمرو » : إرادة الله سبحانه على ضربين : إرادة هي المراد ، وإرادة هي الأمر بالفعل ، وزعم أن إرادته لفعل الخلق هي فعل الخلق ، وإرادته لفعل العباد هي خلق فعل العباد ، وخلق فعل العباد هو فعل العباد ، وذلك أنه كان يزعم أن خلق الشيء هو الشيء .

وقال « بشر المريسي » و « حفص الفرد » ومن قال بقولهما : إرادة الله على ضربين ، إرادة هي صفة له في ذاته ، وإرادة هي صفة له في فعله وهي غيره ، قال لإرادة التي زعموا أنها صفة لله سبحانه في فعله وأنها غيره هي أمره بالطاعة ، والإرادة التي ثبتوها صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه .

وقال « هشام بن الحكم » و « هشام الجواليقي » وغيرهما من الروافض : إرادة الله سبحانه حركة ، وهي مَنى لا هي الله ولا غيره ، وإنما صفة لله ، وذلك أنهم زعموا أن الله إذا أراد الشيء تحرك ، فكان ما أراد ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً !

ووصف أكثر « الروافض » ربهم بالبَدَاء ؛ وأنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد خلافه ، وذلك أنه يتحرك حركة خلق شيء ، ثم يتحرك خلاف تلك الحركة فيكون ضد ذلك الشيء ، ولا يكون الذي أرادته قبل .

وقال « أبو مالك الحضرمي » و « علي بن ميثم » : إرادة الله غيره ، وهي حركة يتحرك بها - تعالى عما قالوه ! .

(٢٣٩)

قولهم في معنى أنه تعالى متكلم

وأما القول في الباري إنه متكلم فقد اختلفت المئزلة في ذلك .

(١) فقال « عباد بن سليمان » : لا أقول إن الباري متكلم ، وأقول : إنه مُكَلَّم ، وهذا خلاف إجماع المسلمين ، وزعم أن « متكلم » متفعل فيلزمه أن لا يقول إن الباري متفضل لأن « متفضل » متفعل ولا يقول قيوم لأن « قيوم » فيمول .

(٢) و [قال] أكثر للمئزلة إلا من قال منها بالطباع : إن كلام الله سبحانه فعله ، وإن لله كلاماً قَمَلَهُ ، وإنه محال أن يكون الله سبحانه لم يزل متكلماً .

(٣) وقال بعض مشايخ المئزلة : إن الله سبحانه لم يخلق الكلام إلا على معنى أنه خلق ما أوجبه ، وإن الله لا يكلم أحداً في الحقيقة ، ولا يفعل الكلام على التصحيح ، وإن كلام الله فعلُ الجسم بطباعه .

وحقيقة قول هؤلاء أنه لا كلام لله في الحقيقة ، وأن الله ليس بمكلم في الحقيقة ولا مكلم ، وهذا قول « معمر » و « أصحاب الطبايع » .

(٤) وقالت شاذمة : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل مقتدراً على الكلام ، وإن كلام الله مُجَدَّث ، واختلفوا فرقتين ؛ فقال بعضهم : مخلوق ، وقال بعضهم : غير مخلوق .

(٥) وقال « ابن كلاب » : إن الله لم يزل معكداً ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة ، وسنذكر اختلاف الناس في القرآن بعد هذا الوضع من كتابنا .

(٢٤٠)

معنى أنه تعالى قديم :

- واختلف المتكلمون في معنى القول إن الله قديم .
- (١) فقال بعضهم : معنى أن الله قديم أنه لم يزل كائناً لا إلى أول ، وإنه للتقدم لجميع المحدثات لا إلى غايه ، وهذا قول « الجبائي » .
- (٢) وقال « عباد » : معنى قديم أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل أنه قديم .
- (٣) وقال بعضهم : معنى قديم بمعنى إله .
- (٤) وقال من ثبت القديم قديماً بقدم : معنى أن الله قديم إثبات قدم الله كان به قديماً ، وكذلك معنى عالم عندهم إثبات علم ، وكذلك القول في سائر الصفات .

- (٥) وقد حُكي عن بعض المتفلسفة أنه كان لا يقول إن الباري قديم .
- (٦) وحُكي عن « معمر » أنه كان لا يقول إن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات .

(٢٤١)

هل يسمى الله شيئاً ؟

واختلف المتكلمون : هل يسمى الباري شيئاً أم لا ؟

(١) فقال « جَهَنَّمُ بنُ صَفْوَانَ » : إن الباريء لا يقال إنه شيء ؛ لأن الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثل .

(٢) وقال أكثر أهل الصلاة : إن الباريء شيء .

(٢٤٢)

معنى أنه شيء ؟

واختلف القائلون إنه شيء في معنى القول إنه شيء .

(١) فقالت « المشبهة » : معنى أن الله شيء معنى أنه جسم .

(٢) وقال قائلون : معنى أن الله شيء ؛ معنى أنه موجود ، وهذا مذهب من

قال : لا شيء إلا موجود .

(٣) وقال قائلون : معنى أن الله شيء هو إثباته ، وقد ذهب إلى هذا قوم ،

زعموا أن الأشياء أشياء قبل وجودها ، وأنها مثبتة أشياء قبل وجودها ، وفي هذا القول مناقضة ؛ لأنه لا فرق بين أن تكون ثابتة وبين أن تكون موجودة ،

وهذا قول « أبي الحسين الخياط » .

(٤) وقال « عبيد بن سليمان » : معنى القول إن الله شيء أنه غير ؛ فلا شيء

إلا غير ، ولا غير إلا شيء .

(٥) وقال « الصالحى » : معنى أن الله شيء لا كالأشياء معنى أنه قديم وهو

معنى أنه عالم لا كالماء ، قادر لا كالقادرين ، وما قال بهذا غيره أحد علمناه .

(٦) وقال الجبائى : القول شيء سمة لكل معلوم ، ولكل ما أمكن ذكره

والإخبار عنه ، فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب

أنه شيء .

معنى أنه تعالى غير الأشياء ؟

(١) وكان « الجبائي » يقول : إن الباري لم يزل غير الأشياء التي يعلم أنها تكون ، والتي علم أنها لا تكون ، وأنها تعلم أغياراً له قبل كونها ، وأن الغيرين لأنفسهما كانا غيرين ، ومعنى أنه غير الأشياء أنه يُفَرِّقُ بينه وبين غيره من سائر المعلومات ، وأنه بمنزلة أنه ليس بعضاً لشيء منها وليس [شيء] منها بعضاً له ، وكذلك كان يقول : إن الباري لم يزل غير الأشياء .

(٢) وزعم « عباد بن سليمان » أن الله يقال : إنه قبل ، ولا يقال : قبل الأشياء ، فكان لا يقال (؟) أول الأشياء ، ولا يقال : إن الأشياء كانت بعده ولا يقول : إن الباري فرد .

(٣) وأما « الصالحى » فإنه كان يقول : إن الباري لم يزل قبل الأشياء - بضم اللام من قبل - ولا يقول « لم يزل قبل الأشياء » بنصب اللام من قبل ؛ لأن ذلك لو قيل بنصب اللام لكان قبل ظرفاً .

(٤) ومن أهل الكلام من لا يقول : إن الباري غير الأشياء قبل وجودها ؛ لأن هذا يوجب أنها غيره قبل كونها ، وذلك يستحيل عنده ، ويزعم هذا القائل أن الغير لا يكون غيراً إلا إذا وجد غيره .

وكان « الجبائي » لا يجيز قول القائل : لم يزل الباري ، ولا يزال ، دون أن يصل ذلك بقول آخر ؛ فيقول : لم يزل الباري عالماً ، فإذا وصله بقول يكون خبراً له جاز .

(٢٤٣)

قولهم في معنى أنه تعالى موجود ؟

أما القول في الباري إنه موجود .

(١) فزعم « الجبائي » أن القول في الباري إنه موجود قد يكون بمعنى

معلوم ، وأن الباري لم يزل واجداً للأشياء بمعنى أنه لم يزل عالماً ، وأن المعلومات لم تزل موجودات لله معلومات له بمعنى أنه لم يزل يعلمها ، وقد يكون موجوداً بمعنى لم يزل معلوماً ، وبمعنى لم يزل كائناً .

(٢) وزعم « هشام بن الحكم » أن معنى موجود في الباري أنه جسم لأنه موجود شيء .

(٣) وأنكر « عباد » القول في الباري أنه كائن .

(٤) وقال قائلون : معنى أن الباري موجود معنى أنه شيء .

(٥) وقال قائلون : معنى أنه موجود معنى أنه محدود ، وهذا قول « المشبهة » .

(٦) وقال قائلون : معنى أنه موجود بنفسه معنى أنه قائم بنفسه .

(٧) وقال قائلون : معنى أنه موجود العين لم يزل أنه لم يزل ثابت العين ، وإنما يرجع بهذا القول إلى إثباته .

(٢٤٤)

معنى أن له وجهاً وبدأً ونفساً

(١) وقال « عباد » : معنى القول إن الباري موجودٌ إثباتُ اسمِ الله ، وكان عباد يُنكر أن يقال : إن الباري قائم بنفسه ، وإنه عين ، وإنه نفس ، وإن له وجهاً ، وإن وجهه هو هو ، وإن له يدين وعينين وجنباً ، ولا يقول « حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ » إلا أن يقرأ القرآن ، فأما أن يُطلق ذلك إطلاقاً فلا ، ويتأول ما ذكره الله تعالى (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ) (٥ : ١١٦) [أى] تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم ، وكان لا يقول : إن الله كفيلاً .

(٢) وكان غيره من المعتزلة يقول : إن وجه الله سبحانه وتعالى هو الله ،

ويقول : **إِنْ نَفْسَ اللَّهِ سَبَّحَهُ هِيَ اللَّهُ ، وَإِنْ اللَّهُ غَيْرٌ لَا كَالْأَغْيَارِ ، وَإِنْ لَهُ يَدَيْنِ وَأَيْدِيًا بِمَعْنَى نَعَمٍ ، وَقَوْلُهُ [لَهُ تَعَالَى] إِلَى أَعْيُنٍ وَأَنْ الْأَشْيَاءَ^(١) بِعَيْنِ اللَّهِ ، أَيْ يَعْلَمُهُ وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ يَعْلَمُهَا ، وَيَتَأَوَّلُونَ قَوْلَهُمْ « إِنْ الْأَشْيَاءُ فِي قَبْضَةِ اللَّهِ سَبَّحَانَهُ » أَيْ فِي مَلَكُوتِهِ ، وَيَتَأَوَّلُونَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (لَا خُذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ) (٩٦ : ٤٥) أَيْ بِالْقُدْرَةِ .**

(٣) وكان « سليمان بن جرير » يقول : **إِنْ وَجْهَ اللَّهِ هُوَ اللَّهُ .**

(٤) وقال « عبد الله بن كلاب » : **إِنْ وَجْهَ اللَّهِ لَا هُوَ اللَّهُ وَلَا هُوَ غَيْرُهُ ، وَهُوَ صِفَةُ لَهُ ، وَكَذَلِكَ يَدَاهُ وَعَيْنَاهُ .**

(٢٤٥)

اختلافهم في معنى أنه عالم قادر وفي تسميته بسائر الأسماء

وكان « الجُبَّائِي » يقول : **إِنْ اللَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَادِرًا عَلَى الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا بِنَفْسِهِ ، وَإِنْ الْأَشْيَاءُ خَطَأً أَنْ يُقَالَ أَشْيَاءٌ قَبْلَ كَوْنِهَا ، لِأَنَّ كَوْنَهَا هُوَ هِيَ ، وَكَانَ يَنْكَرُ أَنْ يُقَالَ أَشْيَاءٌ قَبْلَ أَنْفُسِهَا ، وَلِسَكَّتِهَا تُعْلَمُ أَشْيَاءٌ قَبْلَ كَوْنِهَا ، وَتُسَمَّى أَشْيَاءٌ قَبْلَ كَوْنِهَا ، وَكَذَلِكَ الْجَوَاهِرُ عِنْدَهُ تُسَمَّى جَوَاهِرَ قَبْلَ كَوْنِهَا ، وَالْأَلْوَانُ تُسَمَّى أَلْوَانًا قَبْلَ كَوْنِهَا ، وَكَانَ يَمْنَعُ أَنْ تُسَمَّى الْهَيْئَاتُ هَيْئَاتٍ قَبْلَ كَوْنِهَا ، وَيَمْنَعُ أَنْ تُسَمَّى الْأَجْسَامُ أَجْسَامًا قَبْلَ كَوْنِهَا ، وَأَنْ تُسَمَّى الْأَفْعَالُ أَفْعَالًا قَبْلَ كَوْنِهَا .**

(١) كذا ، ولعل الأصل « وقولنا له تعالى عين وإن الأشياء بعين الله ، أَيْ

يعلمه . . . إلخ »

وكان يزعم أن القول ثنّى؛ سَمَةً لكل معلوم ، فلما كانت الأشياء معلوماتٍ قبل كونها تُسمّى أشياء قبل كونها ، وما سُمّي به الشيء لنفسه فواجب أن يُسمّى به قبل كونه ، كالقول جوهر ، وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك ، وما سُمّي به لوجود عِلَّةٍ لا فيه فقد يجوز أن يُسمّى به مع عدمه وقبل كونه إذا وُجدت العِلَّة التي كان لها مسمّى بالاسم ، كالقول مدعوٌ ونخبِرُ عنه إذا وُجد ذكره والإخبار عنه ، وكالقول فأنّ يُسمّى به الشيء مع عدمه إذا وُجد فناؤه .

قال : وما سُمّي به الشيء لوجود عِلَّةٍ [فيه] فلا يجوز أن يُسمّى به قبل كونه مع عدمه ، كالقول متحركٌ وأسود وما أشبه ذلك ، وما سُمّي به الشيء لأنه فعلٌ وحديث نفسه (؟) كالقول مفعولٌ ومُخَدَّثٌ لا يجوز أن يُسمّى بهذا الاسم قبل كونه ، وما سُمّي به الشيء وُسِّمَتْ به أشياء للتفريق بين أجناسها وغيرها من الأجناس سماها بذلك الاسم قبل كونها ، وما سُمّي به الشيء كان (؟) إخباراً عن إثباته أو دلالة على ذلك - كالقول كائنٌ ثابتٌ وما أشبه ذلك - يجوز أن يُسمّى به قبل كونه ، وكان لا يُسمّى العلم علماً قبل كونه ؛ لأنه اعتقاد الشيء على ما هو به بضرورة أو بدليل ، ولا يُسمّى الأمر أمراً قبل كونه ؛ لأنه إنما يكون أمراً بقصد القاصد إلى ذلك ، وذلك أنه قد يكون الشيء مخرجاً مخرج الأمر وهو تهديدٌ ليس بأمر .

وكان يقول : إن الموجودات التي وُجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة ، وكان لا يمنع من القول لم يزل للباريء علماً بالأجسام والمخلوقات ، لا على أنه يسمّيها أجساماً قبل كونها ومخلوقاتٍ قبل كونها ، ولكن على معنى أنه لم يزل علماً بأن ستكون أجساماً ومخلوقات .

وكان لا يثبت للباريء علماً في الحقيقة به كان علماً ، ولا قدرة في الحقيقة كان قادراً ، وكذلك جوابه في سائر ما يوصف به القديم لنفسه .

وكان يفرق بين صفات النفس وصفات العقل بما حكيانه من المعترلة قبل هذا الموضع .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه عالم إثباته ، وأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم ، وإكذاب مَنْ زعم أنه جاهل ، ودلالة على أن له معلومات ، وأن معنى القول أن الله قادر لإثباته ، والدلالة على أنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر ، وإكذاب مَنْ زعم أنه عاجز ، والدلالة على أن له مقدورات ، ومعنى القول إنه حيٌ إثباته واحداً ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حياً ، وإكذاب مَنْ زعم أنه ميت ، والقول سمیع لإثباته ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يسمع ، وإكذاب مَنْ زعم أنه أصم ، والدلالة على أن المسوعات إذا كانت سمعاً ، ومعنى القول بصير لإثباته ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر ، وإكذاب مَنْ زعم أنه أعمى ، والدليل على أن البصيرات إذا كانت أبصرها ، وقد شرحنا قوله في أنه شيء موجود قديم غير الأشياء قبل هذا الموضع .

وكان يزعم أن العقل إذا دلّ على أن الباريء عالم فواجب أن نسميه عالماً وإن لم يُسم نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى ، وكذلك في سائر الأسماء ، وأن أسماء الباريء لا يجوز أن تكون على التأنيب له .

(٢) وخالفه « البغداديون » فزعموا أنه لا يجوز أن نسمي الله عز وجل باسم قد دلّ العقل على صحّة معناه إلا أن يُسمى نفسه بذلك .

وزعموا أن معنى عالم معي عارف ، ولكن نسميه عالماً لأنه سمي نفسه [به] ولا نسميه عارفاً ، وكذلك القول فيهم وعاقلاً معناه عالمٌ ، ولا نسميه به ، وكذلك معنى بفضب معنى يفتاظ ولا يقال يفتاظ ، وكذلك قديمٌ وعتيقٌ معناه واحد .

(٣) وزعم « الصالحى » أنه جائز أن يسمي الله سبحانه نفسه جاهلاً ميتاً ،

ويسمى نفسه إنساناً وحماراً واللغة على ما هي عليه اليوم ، ويجوز أن يسمى
البارى على طريق التلقب بهذه الأسماء ، وأبى الناس جميعاً هذا .

(٢٤٦)

هل يجوز أن يسمى نفسه بغير ما سماها

واختلفوا : هل كان يجوز أن يقلب الله تعالى اللغة فيسمى نفسه جاهلاً بدلاً
من تسميته عالماً ؟

(١) فجوز ذلك قوم .

(٢) وقال «عَبَاد» : لا يجوز أن يقلب الله اللغة ، ولا يجوز أن يسمى نفسه
بغير هذه الأسماء .

(٣) وكان «الْجَبَّائِي» يزعم أن معنى القول أن الله عالم معنى القول أنه عارف
وأنه يَدْرِي الأشياء ، وكان يسميه عالماً عارفاً دارياً ، وكان لا يسميه فهمًا
ولا فقيهاً ولا موقناً ولا مُسْتَبْصِراً ولا مُسْتَبِيناً : لأنَّ الفَهْمَ والفقه هو استدراك
العلم بالشئ بعد أن لم يكن الإنسان به عالماً ، وكذلك قول القائل : أَحَسَسْتُ
بالشئ ، وفطنت له ، وشعرت به ، معناه هذا ، واليقين هو العلم بالشئ بعد
الشك ، ومعنى العقل إنما هو الْمَنْعُ عنده ، وهو مأخوذ من عَقَالِ البعير ، وإنما
سُمِّيَ علمه عَقْلاً من هذا .

قال : فلمَّا لم يجوز أن يكون البارى ممنوعاً لم يجوز أن يكون عاقلاً ، وليس
معنى عالم عنده معنى عاقل ، والاستبصار والتحقيق هو العلم بعد الشك .

وكان يزعم أن البارى يجد الأشياء بمعنى يعلمها .

وكان يزعم أن البارى لم يزل عالماً قادراً حياً سميماً بصيراً ، ولا يقول : لم
يَزَلْ سامعاً مُبْصِراً ، ولا يقول : لم يزل يسمع ويبصر وبدرك ، لأن ذلك
يعدى إلى مسموع ومُبْصَر ومُذْرَك .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه سامع مُبْصِر من صفات الذات ، وإن كان لا يقال : لم يزل سامعاً مبصراً ، كما أن وصفنا له بأنه عالم بأنّ زيداً مخلوق من صفات الذات ، وإن كان لا يقال : لم يزل عالماً بأنه يخلق .

قال : وقد نقول : سميع بمعنى يسمع الدعاء ، ومعناه يُجِيب الدعاء ، وهو من صفات الفعل .

وكان يقول : إن الباريء لم يزل راثياً ، بمعنى لم يزل عالماً ، ويقول : يرى نفسه بمعنى يعلمها .

وكان يزعم أن الباريء لم يزل عالماً ، ولا يقول : لم يزل راثياً بمعنى لم يزل مدركاً ، والرائى عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك ، وكذلك القول بصيرٌ قد يكون عنده بمعنى عالم كما نقول : فلان بصيرٌ بصناعته ، أى عالم بها ، فيقول : الباريء لم يزل بصيراً بمعنى لم يزل عالماً ، ويقول : لم يزل بصيراً بمعنى يرى نفسه ، وأنه بخلاف مالا يجوز أن يبصر ، ونكذب مَنْ زعم أنه أعمى ، ونلدّ بهذا القول على أن المُبْصِرَات إذا كانت أَبْصَرَها ، فيلزمه أن يقول : إن الباريء لم يزل مدركاً على هذا المعنى .

وكان يقول : إن الباريء لم يزل قوياً قاهراً عالماً مستولياً مالِكاً ، وكذلك القول بأنه مُتَعَالٍ على معنى أنه منزّه ، كقوله (تعالى الله عما يشركون) (٩ : ١٩٠) وإنه لم يزل مالِكاً سَيِّداً ربّاً ، بمعنى أنه لم يزل قادراً ، ولا يقول إن الباري رفيع شريف في الحقيقة ؛ لأن هذا مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه ، فيلزمه أن لا يقول إنه عَالٍ في الحقيقة ؛ لأن هذا مأخوذ من علو المكان .

وكان يزعم أن [معنى] عظيم وكبير وجليل أنه السيّد ، ومعنى هذا أنه مالك مُقْتَدِر .

وكان يقول : إن الباري جبار بمعنى أنه لا ياحقه قهرٌ ، ولا يناله ذل ، ولا يغلبه شيء ، فهذا عنده قريب من معنى عزيز ، والوصف له بذلك من صفات النفس ، ويقول في كريم ما قد شرحناه قبل هذا الموضع ، ويقول مجيدٌ بمعنى عزيز ، ويقول : لم يزل الباري غنياً بنفسه ، فأما القول كريم ، فقد يكون عنده من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز ، ويكون عنده من صفات الأفعال إذا كان بمعنى جواد ، والقول حكيم بمعنى عليم من صفات النفس عنده ، والقول حكيم من طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل ، والقول صمدٌ بمعنى سيدٌ من صفات الذات ، والقول صمدٌ بمعنى أنه مَصْمُودٌ إليه لا من صفات الذات عنده ، وقد يكون عنده بمعنى أنه عينٌ لا ينقسم ولا يتجزأ ، ويكون معنى واحد أنه لا شبه له ولا مثل — وكذلك يقول «النجار» في معنى واحد -- ويكون بمعنى أنه لا شريك له في قدمه وإلهيته ، والقول إلهٌ عنده معناه أنه لا تحقُّ العبادة إلا له ، وهو من صفات الذات عنده ، ومعنى القول الله أنه الإله ، فحذفت الهمزة الثانية فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى ، وواجب أن يقال إنه الله .

وكان لا يقول إن الباري معنى ؛ لأن المعنى هو معنى الكلام ، وكان يقول : إن الباري لم يزل باقياً في الحقيقة بنفسه لا ببقاء ، ومعنى أنه باقٍ أنه كائن لا بحدوث ، وأنه لا يوصف الباري بأنه لم يزل دائماً لا بقى ، بل يوصف بأنه لا يزال دائماً ، لأن هذا مما يوصف به في المستقبل ، ويوصف بأنه لم يزل دائماً لا إلى أول له ، كما يقال لم يزل دائم الوجود ، أى لا أولَ لوجوده ، ومعنى قائم وقيوم أى دائم ، وهو من صفات الذات .

وكان ينكر قول من قال : إن معنى القديم أنه حيٌّ قادر ، وإن معنى سميع أنه يعلم الأصوات والكلام ، ومعنى بصير أنه يعلم البصائر .

وكان يقول : لم يزل القديم أولاً ، ولا يزال آخرأ .

وكان يزعم أن الوصف هو الصفة ، وأن التسمية هي الأسم ، وهو قولنا ، الله عالم قادر ، فإذا قيل له : تقول إن العلم صفة والقدرة صفة ؟ قال : لم تُثبت علماً فنقول صفة أم لا ، ولا نثبتنا علماً في الحقيقة فتقول قديم أو محدث أو هو الله أو غيره ، فإذا قيل له : القديم صفة ؟ قال : خطأ ، لأن القديم هو الموصوف ، ولكن الصفة قولنا الله وقوانا القديم .

وكان يقول : إن الوصف لله بأنه مريد محب ودود راضٍ ساخط غضبان موالٍ مُعادٍ حلِيمٍ رحمانٍ رحيمٍ راحمٍ خالقٍ رازقٍ بارئٍ مصوِّرٍ مُخَيِّمٍ من صفات الفعل ، وإن كل ما يجب (؟) إلى القديم فيه أو وُصف بضده أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الفعل .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه متكلم أنه فَعَلَ الكلام .

وكان يزعم أن معنى الإرادة منه كمنى الإرادة مناً وهي محبته للشيء ، وكذلك الكراهة هي البغض للشيء ، وأن الرضا منه هو الرضا عنناً واعملاً ، ورضاه عنناً لهذا العمل معنى واحداً ، وهو أن نكون قد فعلنا ما لم يرد مناً أكثر منه ، وهو كما قال مراده مناً ، وكان يقول : إن غضبه هو سخطه ، وكان يفرق بين الإرادة والشهوة ، ولا يجوز الشهوة على الباري ، وكان يزعم أن حِلْمَ الله سبحانه هو إمهاله لعباده وفعل النعم التي يصاد كونها كون الانتقام ، وهي صَرْفُ الانتقام عنهم ، وأنه لو لم يفعل ذلك لم بوصف بالحلم ، وكان لا يصف الباري بالصبر والوقار والزراية ، وكان لا يزعم أن الباري حنان ، لأنه إنما أخذ من الحنين .

وكان يزعم أن الباري مُحِبٌ ، وأنه لا يُحبِل للنساء في الحقيقة سواء ؛ فيلزمه والد في الحقيقة ، وأنه لا والدٍ سواء .

وكان يقول : إن الباري لا يزال خالداً ، وإن الوصف له بذلك من صفات الذات ، ولا يقول لم يزل خالداً ، وكان مرة يقول : إن الأجسام إذا تقدم وجودها قيل لها قديمة في الحقيقة إلى غايةٍ وأول ، ثم رجع عن ذلك .

وكان لا يزعم أن الإنسان باقٍ في الحقيقة ، لأن الباقي هو الكائن لا يحدث ، والإنسان كائنٌ يحدث .

وكان إذا قيل له : لم اختلفت المسمياتُ والمسمى بها واحد والمسمى والمعنى بها واحد ؟ ولم ليس معنى عالم معنى قادر ؟ قال : لاختلاف المعلوم والقدر ؟ لأن من المعلومات ما لا يجوز أن يُوصَفَ القادرُ بأنه قادر عليه ، وكذلك القول في سميع بصير ، اختلف القولُ فيها لاختلاف المسموعات والبصريات .

وكان يجب أيضاً بأن الأسماء والصفات اختلفت لاختلاف الفوائد ، لأنني إذا قلت : إن الباري عالم أفدتك علماً به ، ودلتك على معلومات ، وأكذبت من قال : إنه جاهل ، وأفدتك علماً بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يعلم ، وإذا قلت : قادرٌ أفدتك علماً به ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر ، وأكذبت من زعم أنه عاجز ، ودلتك على مقدورات ، وإنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف العلوم التي أفدتك لما قلت إنه عالم قادر حتى سميع بصير .

وكان يقول : إن الوصف للباري بأنه سُبُوحٌ قُدُّوسٌ من صفات النفس ، ومعنى ذلك تنزيهه الله سبحانه عما جاز على عباده من ملامسة النساء ، ومن اتخاذ صاحبة الأولاد وسائر الصفات التي لا تليق [به] .

وكان يقول : معنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحد واحد ، وكذلك

الوصف له بأنه جبار ومتجبر ، وكبير ومتكبر ، وزعم أنه لا يجوز أن يُوصَفَ البارىء بأنه فوق عباده على الحقيقة ، فإن وَجَدْنَا ذلك في صفات الله تعالى فهو مجاز ، وقد قال الله سبحانه : (وهو القاهر فوق عباده) (٦ : ١٨) ، وأراد به القادر المستولى على العباد ؛ فجعل قوله فوق بدلاً من قوله مستعلٍ .

قال : وقد نقول فوق عباده في العلم والقدرة ، أى هو أعلم وأقدر منهم ، وهو توسع .

قال : وقد يوصف البارىء سبحانه بأنه قريب من الخلق توسعاً ، ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا ، سامع القول من الخلق ، راء لأعمالهم ، وكذلك تقرب العباد بالطاعة إلى الله ، هذا مجاز .

وزعم أن البارىء لا يوصَفُ بأنه متين ، لأن المتين في الحقيقة هو الثخين ، وإنما قال المتين توسعاً ، وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة .

وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى ، والقادر منا إنما يوصف بالشدة والجَلْد على التوسع ، لأن الجلد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء ؛ لأن ذلك بمعنى الصلابة ، والله سبحانه لا يجوز أن يوصف بالصلابة ؛ فإن وجدنا ذلك من صفات الله سبحانه فهو على المجاز .

وليس يجوز أن يوصف الله سبحانه بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال ، لأن الشديد من صفات الأفعال إنما هي الأفعال ، وقول الله عز وجل : (أشدّ منهم قوة) (٤١ : ١٥) مجازٌ معناه أنه أقوى منهم ، ولو لم يكن ذلك مجازاً لكانت قوته شديدة في الحقيقة ، وقوته في الحقيقة لا توصف بالشدة .

وكان يزعم أن البارىء مُشاهد للأشياء بمعنى أنه راء لها وسمع لها ، ف قيل له :

مِنْ (؟) معنى الرؤية والسمع أنه مُشَاهِدٌ عَلَى التَّوَشُّعِ ؛ لِأَنَّ الشَّاهِدَ مَنَّا لِشَيْءٍ هُوَ الَّذِي يَرَاهُ وَيَسْمَعُهُ دُونَ النَّائِبِ مَنَا .

وكان يصف البارئ بأنه مُطَّلِعٌ عَلَى الْعِبَادِ وَأَعْمَالِهِمْ تَوْسَعًا ، وَمَعْنَى ذَلِكَ عِنْدَهُ أَنَّهُ عَالِمٌ بِهِمْ وَأَعْمَالِهِمْ .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غني* ، أَنَّهُ لَا يَصِلُ إِلَيْهِ الْمَنَافِعُ وَالضَّارُّ ، وَلَا يَجُوزُ عَلَيْهِ اللَّذَاتُ وَالسُّرُورُ ، وَلَا الْآلَامُ وَالنُّمُومُ ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى غَيْرِهِ .

وكان يزعم أن البارئ نورُ السموات والأرض تَوْسَعًا ، وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ هَادِي أَهْلَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَأَنَّهُمْ بِهِ يَهْتَدُونَ كَمَا يَهْتَدُونَ بِالنُّورِ وَالضِّيَاءِ ، وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ نَسْمِيَهُ نَوْرًا عَلَى الْحَقِيقَةِ ، لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ جِنْسِ الْأَنْوَارِ ، لِأَنَّا لَوْ سَمَيْنَاهُ بِذَلِكَ ، وَلَيْسَ هُوَ مِنْ جِنْسِهَا ، لَكَانَتِ التَّسْمِيَةُ لَهُ بِذَلِكَ تَلْقِيًا ، لِأَنَّهُ كَانَ لَا يَسْتَحِقُّ مَعْنَى الْأَسْمِ وَلَا الْأَسْمَ مِنْ جِهَةِ الْعُقُولِ وَاللُّغَةِ ، وَلَوْ جَازَ ذَلِكَ لَجَازَ أَنْ يُسَمَّى بِأَنَّهُ جِسْمٌ وَنُحْدَثٌ ، وَأَنَّهُ إِنْسَانٌ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَحَقًّا لِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ ، وَلَا لِمَعَانِيهَا مِنْ جِهَةِ اللَّغَةِ ، فَلَمَّا لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ لَمْ يَجْزِ أَنْ يُسَمَّى عَلَى جِهَةِ التَّلْقِيَةِ .

وكان « الحسين النجار » يزعم أنه نور السموات والأرض بمعنى أنه هادي أهل السموات والأرض .

وكان « الجبائي » يزعم أن معنى وصف الله نفسه بأنه للسلام (٥٩ : ٢٣) أَنَّهُ الْمُسْلِمُ الَّذِي السَّلَامَةُ إِنَّمَا تُنَالُ مِنْ قَبْلِهِ : وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ إِنَّمَا أَرَادَ أَنْ عِبَادَةَ اللَّهِ هِيَ الْحَقُّ .

قال : وقد يجوز أيضًا أن يُعْنَى بِقَوْلِهِ : (إِنْ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) (٢٤ : ٢٥)

أن الله هو الباقي الحي الميت للعاقب ، (وأن ما يدعون من دونه الباطل) أراد بذلك أنه يَبْطُلُ ويذهب ولا يملك لأحد ثواباً ولا عقاباً .

وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمَنَ العبادَ من أن يأخذ أحداً منهم بغير حقّ ، وأن معنى المهيمن أنه الأمين على الأشياء ، وأن الهاء التي في المهيمن بدلٌ من الهمزة التي في الأمين ، وكذلك معنى قوله : (ومهيماً عَلَيْهِ) (٥ : ٤٨) معنى أميناً عليه .

وكان يصف البارئ بأنه جواد ، ولا يصفه بأنه سَخِيٌّ ؛ لأن ذلك إما أخذوه من قولهم « أرضٌ سخاويةٌ » أى كَيِّفَةٌ .

وكان يقول : إن الوصف لله سبحانه بأنه غالبٌ من صفات الذات ، ومعناه أنه قاهر مقتدر ، والوصف له بأنه طالبٌ عنده من صفات الفعل ، ومعناه أنه يطلب من الظالم حقّ المظلوم ، وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه راحم من صفات الفعل ، وأن معناه أنه منعم ناظر محسن .

ويزعم أن البارئ لا يوصف بالإشفاق على عباده ؛ لأن معناه الحذر ، وذلك أن ترك المريض الأغذية الردية إشفاقاً منها إنما هو لحذرهِ من المرض ، ولا يجوز ذلك على الله .

وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم ، وقد يكون بمعنى أنه لطيف التدبير والصنع ؛ لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه .

وكان لا يصف البارئ بأنه رفيقٌ ؛ لأن الرفق في الأمور هو الاحتياط لإصلاحها وإتمامها والتسبب إلى ذلك ، وزعم أن الله يوصف بأنه ناظرٌ لعباده بمعنى أنه منعم عليهم ، ولا يوصف بذلك عنده بمعنى الرؤية ، لأن العظر في الحقيقة إلى الشيء ليس هو الرؤية ، وإنما هي تحديق العين وتقليبها نحو الرئي ، وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له ، وغير إدراكه ، وإنما هو الإصغاء إليه ،

إذا كان سمُّه وأدركه ، ولا يجوز أن يوصف البارىُّ عنده بالاستماع ، وكذلك النظر في الأمر ليقف الناظر على صحته أو بطلانه هو الفكر ، ولا يجوز الفكر على الله سبحانه ، ومعنى الوصف لله بالفقران عنده أنه غفور ، وأنه يستر على عباده ويحطّ عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضّحهم ، والمفقر^(١) إنما سُمّي مفقراً لأنه يستر رأس الإنسان ووجهه في الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز ، لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للشكور على الشاكر ، فلما كان مجازياً للطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته إياهم على طاعاتهم شكراً على التوسّع ، إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة النعم ، وليس الحمد عنده هو الشكر ، لأن الحمد ضدّ الذم ، والشكر ضدّ الكفر ، وزعم أن البارىُّ يوصف بأنه حميدٌ ، ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه ، وكان يزعم أن البارىُّ إذا قتلّ الصالح لم يُقلّ له صالحٌ ، وإنما الصالح من صالح بالصالح ، وكذلك قول غيره .

وكان لا يستى الله بما فعل من الفضل فاضلاً ، لأنه إنما يفضل بذلك غيره ، وهو عز وجل مُستغن عن الأفضال أن يفضّل بها أو يشرف بها ، وإنما يشرف ويفضل بالأفضال من تفضل الله بها عليه ، وكذلك يقول غيره .

وكان يزعم أن الله خيرٌ بما فعل من الخير ، لأن من كثر منه الشر قيل [له] شرٌّ ، وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة ، وإنما هي شرٌّ في المجاز ، وكذلك كان قوله في جهنم ، وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرارٌ ، وكان يقول : إن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة ،

(١) المفقر - بوزن للنبر - درع على قدر الرأس ينبس تحت القلنسوة .

لأنّ الخير هو النعمة وما للانسان فيه منفعة ، والشر هو القبيث والفساد ، وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد ، وليس برحمة ولا منفعة ، ولكنه عدل وحكمة .

وخالفه « الإسكافي » وغيره في ذلك ؛ فزعموا أن عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة ، بمعنى أنه نظر لبعاده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر .

وأما « أهل الإثبات » فيقولون : إن عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة ، وإن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر .

وزعم « عباد بن سليمان » أن الله سبحانه لم يفعل شرّاً بوجه من الوجوه ، ولم يقل إن عذاب جهنم شرٌّ في الحقيقة ولا في المجاز ، وكذلك قوله في الأمراض والأسقام ، وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم : إذا قلتم إن الباري فعلَ فعلاً هو شرٌّ على وجه من الوجوه فما أنكرتم من أن يكون شريراً ؟

(٢٤٧)

هل يقال إن الله يضر أم لا يقال ؟

واختلفوا : هل يقال إن الله يضر أم لا ؟

(١) فقال « أهل الإثبات » : إن الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة في دنيائهم وفي الآخرة في إتيانهم ، وإن كل ما فعله بهم فهو ضرر عليهم في الدين ، لأنه إنما فعله بهم ليكفروا ، وهم في ذلك فريقان : فقال بعضهم : إن الله نعماً على الكافرين في دنيائهم كنعو المال وصحة البدن ، وأشباه ذلك .

وأبى ذلك بعضهم ، لأن كل ما فعله بالكفار إنما فعله بهم ليكفروا .

- (٢) وقال « الجُبَّانِي » : إن الله لا يضر أحداً في باب الدين ، ولكنه يضر أبدأن الكفار بالمذاب في جهنم وبالآلام التي يعاقبهم بها .
- (٣) وأنكر ذلك أكثر المعتزلة ، وقالوا : لا يجوز أن يضر الله أحداً في الحقيقة ، كما لا يجوز أن يَفُرَّ أحداً في الحقيقة .

(٢٤٨)

معنى القول إن الله خالق

واختلف الناس في معنى القول إن الله خالق .

- (١) فقال قائلون : معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدره قديمة ، فإنه لا يفعل بقدره قديمة إلا خالق ، ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدره مُحْدَثَةً ، فكل مَنْ وقع منه الفعل بقدره قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع منه بقدره محدثة فهو مكتسبٌ ، وهذا قول أهل الحق .

- (٢) وقال قائلون : معنى الخالق أنه يفعل لا بآلة ولا بمجارحة [فمن فعل لا بآلة ولا بمجارحة] فهو خالق ، وهذا قول « الإسكافي » وطوائف من المعتزلة .

- (٣) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجُبَّانِي » : إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدرة على مقدار ما دبرها عليه ، وذلك هو معنى قولنا في الله : إنه خالق ، وكذلك القول في الإنسان إنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة ، وأبى ذلك سائر المعتزلة :

- (٤) وزعم « عبَّاد » أن معنى خالق معنى باريء ، ومعنى مخلوق معنى مُبرَأ^(١) .

(١) مقتضى العربية أن يقال « مبروء » على زنة مخلوق ، لأن الفعل « برأ الله »

(٢٤٩)

هل يقال للإنسان فاعل على الحقيقة

واختلفوا هل يقال : إن الإنسان فاعل على الحقيقة ؟

(١) فقالت المعتزلة كلها إلا « الناشئ » : إن الإنسان فاعل ، مُحدث ، ومخترع ، ومنشئ ، على الحقيقة دون الجاز .

(٢) وقال « الناشئ » : الإنسان لا يفعل في الحقيقة ، ولا يحدث في الحقيقة ، وكان لا يقول : إن البارئ يُحدث كسب الإنسان ، فلزمه مُحدث لا يُحدث في الحقيقة ، ومفعول لا لفاعل في الحقيقة .

(٣) وكثير من « أهل الإثبات » يقولون : إن الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب ، ويمنعون أنه مُحدث .

(٤) وبلغنى أن بعضهم أطلق في الإنسان أنه مُحدث في الحقيقة بمعنى مكتسب .

(٥) ورأيت منهم من إذا سألوه « هل الإنسان فاعل في الحقيقة » ؟ قال : هذا كلام على أمرين : إن أردتم أنه خالق في الحقيقة فهذا خطأ ، وإن أردتم أنه مكتسب فهو مكتسب ، فإذا قالوا له : فتقول « إنه فاعل » بمعنى مكتسب ؟ قال : إن أردتم أنه مكتسب فنعم هو مكتسب ، وكلما سألوه عن لفظه يفعل قسم الأمر على وجهين على سبيل ما حكيناه ، وهذا قول « الكوشاني » .

(٦) وبلغنى أن « يحيى بن أبي كامل » قال : لا أقول إن البارئ يفعل إلا على الجاز ، ولا أقول إن الإنسان يفعل إلا على الجاز ، والحقيقة في الإنسان أنه مكتسب ، وفي البارئ أنه خالق .

(٧) وبلغنى أن « رُغوناً » قيل له مرة : أتزعم أن البارئ فاعل ؟ فقال : لا أقول ذلك ؛ لأن « يفعل » تهجين في الاستعمال ، يقال للإنسان : بشئ ما فعلت !

فالزم أن لا يكون البارئ خالقاً ؛ لأن خالقه تهجين في نص القرآن ، قال الله عز وجل : (وتخلقون إفكاً) (٢٩ : ١٧) فمجنهم بذلك ، وما كان تهجيناً في نص القرآن فهو أغلظ مما كان تهجيناً في استعمال العامة .

(٨) وسمعت « أحمد بن سلمة الكوشاني » - وكان من أصحاب « الحسين النجار » يقول : لا أزم أن البارئ يفعل الجور ؛ لأن هذا القول يوم أنه جائر ، وهذا القول منه غلط عندي .

(٩) ومن « أهل الإثبات » من يقول : إن الله يفعل في الحقيقة ، بمعنى يخلق ، وإن الإنسان لا يفعل في الحقيقة ، وإنما يكتسب في التحقيق ؛ لأنه لا يفعل إلا مَنْ يخلق ؛ إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق ، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه ، كما أن القديم لما خلق بعض فعله خلق كل فعله .

(١٠) واتفق « أهل الإثبات » على أن معنى مخلوق معنى محدث ، ومعنى محدث معنى مخلوق ، وهذا هو الحق عندي ، وإليه أذهب ، وبه أقول .

(١١) وقال « زهير الأثرى » و « أبو معاوية التومني » : معنى مخلوق أنه وقع عن إرادة من الله وقول له كن .

وقال كثير من المعتزلة بذلك ، منهم « أبو الهذيل » .

(١٢) وقد قال قائلون : معنى المخلوق أن له خالقاً ، ولم يجعلوا الخلق قولاً على وجه من الوجوه ، منهم « أبو موسى » و « بشر بن المعتز » .

(٢٥٠)

قولهم في معنى مكتسب

واختلف الناس في معنى « مُكْتَسَبٍ » .

(١) فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فَعَلَ بِالْقَدْرِ وبِجَارِحِهِ وبِقُوَّةٍ مَخْتَرَعَةٍ .

(١) وقال « الجبائي » : معنى المكتسب هو الذي يكتسب نفعا ، أو ضررا ، أو خيرا ، أو شرا ، أو يكون اكتسابه المكتسب غيره كما اكتسابه للأموال وما أشبه ذلك ، واكتسابه للمال غيره ، والمال هو الكسب له في الحقيقة ، وإن لم يكن له فعلا .

(٣) والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يَقَعَ الشئ بقدرة مُخَدَّثَةٍ ؛ فيكون كسبا لمن وقع بقدرته .

(٢٥١)

معنى الأول والآخر

واختلف الناس في معنى قول الله عز وجل : (الأول والآخر) (٥٧ : ٣) .

(١) فزعم أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فتَاء الدنيا ، وأن الله بعد الخلق فيدخل أهل الجنة الجنة ويدخل الكفار النار ، وأن أهل الجنة لا يزالون مثائبين ، ولا يزال الكفار مُعَاقِبِينَ .

(٢) وزعم « الجهم بن صفوان » أن معنى الآخر أنه لا يزال كائنا موجودا ، ولا شيء سواه ، ولا موجود غيره ، وأن الجنة والنار تَفْتَيَّكَانِ وَبَبِيدُ مَنْ فِيهِمَا وَيَفْنَى .

(٣) وزعمت « البطيخية » أن أهل الجنة في الجنة ينتمون ، وأن أهل النار في النار ينتمون بمنزلة دود الخلل يتلذذ بالخلل ودود العسل يتلذذ بالعسل :
 (٤) وقال « أبو الهذيل » - وقد حكينا قوله قبل هذا الموضع - إن أهل الجنة تنقطع حر كائهم فيسكنون سكوتاً دائماً ، ويكونون سكوتاً بسكونٍ باقٍ ، متلذذين بلذات باقية .

(٥) وزعم بعض المعتزلة أن معنى أن الله هو الآخر أنه الباقي .
 (٦) وقال مَنْ مَالَ إِلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ إِلَّا مَوْجُودٌ : إن معنى الأول أنه لم يزل كائناً ولا شيء سواه ، وإن الأشياء لو كانت تمل أشياء غير كائنة لم يصح أن الباري هو الأول ؛ إذ كان لا يصح الوصف له بأنه موجود إلا وهو عالم بأشياء غير كائنة .

(٧) وقال من خالفهم : إن حقيقة الأول أنه لم يزل موجوداً ، ولا شيء سواه موجود وإن كانت الأشياء بعلمها أشياء غير كائنة .

(٢٥٢)

معنى القول إن الله كامل

القول في الباري أنه « كامل » .

(١) كان « الجبائي » لا يزعم أن الباري يُوصَف بأنه كامل ؛ لأن الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه ، ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تمت أبعاضه ، وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله ممتاً ، نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته ، فلما كان الله عز وجل لا يُوصَف بالأبعاض لم يجز أن يوصَف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان ، ولما لم يجز أن يشرف

بأفعاله لم يجوز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال ، وكذلك لا يوصف بأنه وافر ؛ لأن معنى ذلك كمنى الكامل ، وكذلك لا يقال تام ؛ لأن تأويل التام والكامل واحد .

وقال : لا يجوز أن يوصف بالشجاعة ؛ لأن الشجاعة هي الجرأة على المكروه وعلى الأمور المخوفة .

وكان يزعم أن الوصف لله سبحانه بأنه مختار معناه أنه مُريد ؛ إذ لم يكن مُلجأً إلى ما أَراده ، ولا مُكرهاً ، ولا مضطراً إليه ، والإرادة هي الاختيار ، وكذلك القول في أن الإنسان مختار عنده ، وأن الاختيار غير المختار ، كما أن الإرادة غير المراد ، وأن اختيار الله للأنبياء هو اختياره لإرسالهم ، وهو إرادته لذلك .

وزعم أن معنى الاصطفاء من الله للأنبياء برسالته هو اختصاصه إياهم بها ، وليس معنى الاصطفاء معنى الاختيار ، لأن كل ما يريده الإنسان من غير أن يُلجأ إليه فهو مختار [له] كما يكون مختاراً الأكل والشرب ، ولا يكون مصطفياً لذلك .

وزعم أن الإرادة ليس هي الضمير ، وأن الضمير محل الإرادة .

وزعم أن معنى أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم ، وذلك توسع ، وإنما معنى ذلك أنه يكلفهم طاعته ، فذلك لم يجوز أن يقال « يجرّ بهم » وكذلك معنى يبتلى أنه يكلفهم .

(٢٥٣)

اختلافهم في الترك

فأما الترك فقد اختلف الناس في ذلك :

(١) يجوز قوم على الله سبحانه الترك ، وأنه إذا فعل شيئاً فقد ترك بفعل الشيء فعل ضدّه .

(٢) وقد قال « الحسين » بالترك ، وأن الباري لم يزل تاركا .

(٣) وقال قائلون : لا يجوز على الباري الترك ، وليس للترك منه معنى ، كما لا يجوز عليه كف النفس ومنعها ، وكما لا يوصف بالامتناع والكف .

(٢٥٤)

معنى أنه لم يزل خالقا

القول إن الباري لم يزل خالقا .

(١) قال أكثر أهل الكلام : لا يجوز إطلاق ذلك .

(٢) وقال قائلون : قد يجوز أن يقال : لم يزل الباري خالقا على أن سيخلق .

(٣) وقال قائلون : لم يزل الباري خالقا على إتيانه لم يزل خالقا في الحقيقة ،

وهذا قول بعض « الرافضة » .

(٢٥٥)

تفصيل مقالة ابن كلاب

شرح قول « عبد الله بن كلاب »

(١) قال « عبد الله بن كلاب » : إن الله سبحانه لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته ، وإنه لم يزل عالماً قادراً حياً سمياً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيماً جواداً متكبراً واحداً أحداً صمداً فرداً باقياً أولاً سيّداً مالِكاً ربّاً رحماناً مريداً كارهاً مُحِبّاً مُبغضاً راضياً ساخطاً موالياً ممدداً قاتلاً متكلماً ، بعلم وقدره وحياته وسمع وبصر وعزة وجلال وعظمة وكبرياء وكرم وجود وبقاء وإلهية ورحمة وإرادة وكرامة وحب وبغض ورضى وسخط وولاية وعداوة وكلام ، وإن ذلك من صفات الذات ، وإن صفات الله سبحانه هي أسماءه ، وإنه لا يجوز أن توصف الصفات بصفة ، ولا تقوم بأنفسها ، وإنها قائمة بالله .

وزعم أنه موجود لا بوجود ، وأنه شيء لا بمعنى له كان شيئاً ، وأن صفاته لا هي هو ولا غيره ، وكذلك القول في الصفات إنها لا تتغير كما أنها ليست بغيره ، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها ، وكذلك سائر الصفات .

(٢) وقال بعض أصحابه : الصفات لا يقال هي هو ، ولا يقال غيره ، وكذلك لا يقال كل صفة هي الأخرى ، ولا يقال غيرها ، ومنعوا العبارة الأولى .

(٣) وقال قائلون : إن الباري سبحانه ليس بغير صفاته ، وصفاته متغيرة^(١) قول « حارث » .

(١) كذا ، ولعله « متغيرة » .

(٢٥٦)

قول أصحاب ابن كلاب في القديم

واختلف أصحاب عبد الله بن كلاب في القديم أنه قديم .

(١) فقال بعضهم : هو قديم بقدم .

(٢) وقال بعضهم : هو قديم لا يقدم ، كما أن المحدث يحدث لا بإحداث .

(٢٥٧)

هل الصفات أشياء أم لا ؟

واختلفوا في الصفات ، هل هي أشياء أم لا ؟

(١) فأثبت بعضهم الصفات أشياء .

(٢) ومنع ذلك بعضهم ، وقال : إذا قلت شيء بصفاته استغنيت عن ذلك .

(٣) وكذلك قال بعض أصحابه : إن الصفات قديمة .

(٤) ومنع بعضهم أن يقلل قديمة أو حديثة ؛ لأننا إذا قلنا قديم استغنينا

عن ذلك .

(٥) وزعم أنه لم يزل راضياً عن يعلم أنه يموت مؤمناً ، وإن كان أكثر

عمره كافراً ، سخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً ، وإرادة الله سبحانه لكون الشيء هي السكراهة أن لا يكون .

(٦) وقال « سليمان بن جرير » : علم الله سبحانه لا هو الله ولا هو غيره ،

ووجهه هو هو ، وعلمه شيء ، وقدرته شيء ، ولا أقول : صفاته أشياء .

(٧) وقال « ابن كلاب » في الوجه والعين واليدين : إنها صفات الله ،

لا هي الله ولا هي غيره ، كما قال في العلم والقدرة ، غير أنه ثبت هذا خبراً .

(٢٥٨)

معنى القول إن الله قادر

القول في أن الله سبحانه قادر ؟

قد اختلف المتكلمون في ذلك اختلافاً كثيراً ، فما اختلفوا فيه القول هل يوصف الباري بأنه قادر على الأعراض ؟

(١) فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا «معمراً» : إن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والمجز ، وسائر الأعراض .

(٢) وقال «معمراً» بالتمجيد لله ، وأنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر ، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها ، وإنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائنها ، وإن من قَدَرَ على الحركة قدر أن يتحرك ، ومن قَدَرَ على السكون قدر أن يسكن ، كما أن مَنْ قَدَرَ على الإرادة قدر أن يريد ، وإن الباري قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا في مكان ، وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادته .

فيقال له : إذا قلت إن الباري قادر على التحريك والتسكين ، فقل قادر على أن يتحرك ويسكن ، فإن كان مَنْ قَدَرَ على تحريك غيره وتسكينه ، لا يوصف بالقدرة أن يتحرك ، فكذلك من وُصف بالقدرة على حركة غيره ، لا يوصف بالقدرة على أن يتحرك .

(٣) وخالف «أهل الحق» أهل القدر و «معمراً» في ذلك ، فقالوا : قد يوصف القديم بالقدرة على إنشاء الحركة ولا يوصف بالقدرة على التحريك .

(٢٥٩)

هل يقدر القديم على ما أقدرَ عليه ؟

واختلف الناس أيضاً في القول : هل يقدر القديم على ما أقدرَ عليه عباده
أو لا يجوز ذلك ؟

(١) فقال « إبراهيم » و « أبو الهذيل » وسائر المعتزلة والقدرية إلا « الشحام » :
لا يوصفُ البارئُ بالقدرة على شيء يُقدرُ عليه عباده ، ومحال أن يكون مقدورٌ
واحدٌ لقادرين .

(٢) وقال « الشحام » : إن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده ، وإن حركةً
واحدةً مقدورة تكون مقدورةً لقادرين لله وللإنسان ، فإن فعلهما القديمُ كانت
اضطراراً ، وإن فعلهما المحدثُ كانت اكتساباً ، وإن كل واحد منهما يوصفُ
بالقدرة على أن يفعل وحده ، لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون
الحركة قفلاً له وللإنسان ، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة
قفلاً له وللقديم ، ولكن يوصف البارئ بأنه قادر أن يخلقها ، ويوصف الإنسان
بأنه قادر أن يكتسبها .

(٣) وقال « أهل الحق » والإثبات « لا مقدور إلا والله سبحانه عليه قادر ،
كما أنه لا معلوم إلا والله به عالم ، وما بين أن يكون مقدور لا يوصفُ الله سبحانه
بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمه فرقان .

(٢٦٠)

هل يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده ؟

واختلفت المعتزلة : هل يجوز أن يقدر الله سبحانه على جنس ما أقدرَ عليه
عباده أو لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ .

(١) فقال « البغداديون » ومن المعتزلة : لا يصف الباريء بالقدرة على فعل عباده ، ولا على شيء هو من جنس ما أقدمهم عليه ، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين ، وكفراً لهم يكونون به كافرين ، وعصياناً لهم يكونون به عاصين ، وكسباً يكونون به مكتسبين .

وجوزوا الوصف له بالقدرة على أن يخلق حركة يكونون بها متحركين ، وإرادة يكونون بها مريدين ، وشهوة يكون بها مشتهين .

وزعموا أن الحركة التي يفعلها الله عز وجل مخالفة للحركة التي يفعلها الإنسان ، وأن الإنسان لو أشبه فعله فعل الله لكان مشبهاً لله عز وجل .

ولم يصف كثير منهم الباريء بالقدرة على أن يخلق معرفة بنفسه يضطرّ عباده إليها .

(٢) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » وكثير من المعتزلة : إن الباريء سبحانه قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد ، وإنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدمهم عليه ، وإلى المعرفة به سبحانه .

وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين ، وكفراً . يكونون به كافرين ، وعدلاً يكونون به عادلين ، وكلاماً يكونون به متكلمين ، لأن معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده ، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجلور عنده ، وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصف به الإنسان ، ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه .

(٣) وقال « أبو الهذيل » : لا تشبه أفعال الإنسان فعل الباريء على وجه من الوجوه ، وكان لا يصف الأهراس بأنها تشبهه .

(٤) وقال « أهل الحق والإثبات » : إن الباريء قادر على أن يخلق إيماناً

يكون عباده به مؤمنين ، وكفراً يكونون به كافرين ، وكسباً يكونون به مكتسبين ، وطاعة يكونون بها مطيعين ، ومعصية يكونون بها عاصين .

(٥) وأنكر أ كثر أهل الإثبات أن يكون الباري موصوفاً بالقدرة على أن يضطر عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين ، وكفر يكونون به كافرين ، وعدل يكونون به عادلين ، وجور يكونون به جائرين .

(٦) وقال « أبو الهذيل » : إن الباري يضطر عباده في الآخرة إلى صدق يكونون به صادقين ، وكلام يكونون به متكلمين ؛ فيلزمه أن يجوز القدرة أن يضطرم إلى كفر يكونون به كافرين ، وجور يكونون به جائرين ، وإلا كان مناقضاً .

(٧) فأما أنا فأقول : إن كل ما وُصفَ بالقدرة على أن يخلق كسباً لعباده فهو قادر أن يضطرم إليه ، وجاز أن يضطرم الله سبحانه إلى الجور .

(٨) و « المعتزلة » يصفون الباري سبحانه بالقدرة على أن يبلغ العباد إلى فعل ما أرادَهُ منهم .

(٩) وأنكر « محمد بن عيسى » ذلك وقال : لو ألجأهم لم يكونوا مؤمنين ، وكذلك لو ألجأهم إلى العدل لم يكونوا عادلين ، وكذلك لو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين ؛ لأنهم أُمِرُوا أن يأتوا بالإيمان طوعاً ، وأن يتركوا الكفر طوعاً ، فإذا أتوا به كرهاً وتركوا الكفر كرهاً لم يكونوا مؤمنين .

وكان يقول : إذا فعل الله سبحانه علماً كان غيره به عالماً ، وكذلك كل علم يفعله فغيره به عالم ، وكذلك القول في كل شيء يفعله فكان غيره موصوفاً به ، وكذلك إذا فعل شهوة فغيره بها مُشْتَهٍ ، وكل شهوة يفعلها فغيره بها مُشْتَهٍ ، وإذا فعل عدلاً فهو به عادل ، وكل عدل يفعله فهو به عادل ، ولا يوصف الباري بأنه قادر أن يخاق جوراً لغيره ، وعن غيره (؟) أن الباري قادر على

جور غيره ، وإيمان غيره ، وكفر غيره ، فقوله « إن الله سبحانه قادر » كلامٌ صحيحٌ ، وقوله « عَلَى جَوْرِ غيره وإيمان غيره وقول غيره » خطأ .

وكذلك لا يجوز أن يقال : إن الباريء قادر على خلق كسب غيره ، ولا يقال : إنه قادر أن يخلق كسب غيره ، والقول في هذه المسألة « قادرٌ » صواب ، والقول « إنه يخلق كسب غيره » و « على كسب غيره » خطأ .

وكان يقول : إن الباريء قادر على الجور ، ولا أقول « قادر أن يجور » و « لم يزل قادراً على الفعل » ولا أقول « لم يزل قادراً على أن يفعل » لأن القول « قادرٌ أن يفعل » إخبار أنه قادر ، وأنه يفعل ، كالتقول عالم أنه يفعل .

وزعم أن المدل ما فعله الله سبحانه ، والجور هو ما لم يفعله ، وأنه لا يوصف الباريء سبحانه بأنه قادر على عدلٍ لم يفعله ، واعتلّ بأنه لو جاز أن يفعل الباريء ما هو عدلٌ لجاز أن يفعل ما هو جورٌ .

وكان يعارض من قال إن القادر على الفعل قادر أن يفعل .

(١٠) وكان « معتر » يقول : إن القادر على الحركة قادر أن يتحرك ، وكان يقول : لما قلتم إنه يقدر على الخبل من لا يقال إنه قادر أن يحبل كذلك قادر على الجور من لا يقال إنه قادر أن يجور .

وكان يعارض « أبا الهذيل » فيقول له : إذا قدّر القديم على الصدق فيجب أن يكون قادراً على أن يصدق ، وهذا يوجب أن يكون قادراً على أن يصدق أهل الجنة .

(١١) وقال كل من ثبتّ الباريء قادراً على الظلم والجور من المعتزلة : إن الباريء قادر أن يظلم ويحور .

(١٢) وقال « أهل الإثبات » : إن الباريء قادر على ظلم غيره وجوره

وإيمانه وكسبه ، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويحور ، ولا بالقدرة على أن يكتسب ، ولم يَصِفُوا رَبَّهُم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد .

إلا طوائف منهم ، فإنهم قالوا : إن الله قادر أن يضطر العباد إلى ظلم وجور ، ولا جورَ في العالم ولا ظلم فيه إلا والله سبحانه فاعل لذلك .

(١٣) وقال « النّظام » وأصحابه و « على الأسوارى » و « الجاحظ » وغيرهم : لا يوصفُ الله سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح ، وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لا نهاية لها مما يقوم مقامه .

وأحالوا أن يوصفَ الباريء بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم في جهنم^(١) .

(١٤) وقال « أبو الهذيل » : إن الله سبحانه يقدر على الظلم والجور والكذب ، وعلى أن يحور ويظلم ويكذب ، فلم يفعل ذلك لحكته ورحمته ، ومحال أن يفعل شيئاً من ذلك^(٢) .

(١٥) وقال « أبو موسى » وكثير من المعتزلة : إن الله سبحانه يقدر على الظلم والكذب ، ولا يفعلهما ، فإذا قيل : فلو فعلهما ؟ قالوا : لا يفعلهما أصلاً ، وهذا الكلام قبيح لا يحسن إطلاقه في رجل من صلحاء المسلمين ، فكذلك لا يُطلق في الله عز وجل ، وليس بجائز أن يقول قائل : لو زنى أبو بكر وكفّرَ على^٣ كيف يكون القول فيهما ؟ وقد علمنا أن الله سبحانه لا يظلم بالادلة ؛ فلذلك نستطيع القول : لو فعل الظلم .

(١) انظر كتاب الانتصار ١٧ و ٢٣ وكتاب الملل والنحل ٣٧ .

(٢) انظر كتاب الانتصار ٩ .

وكان « أبو موسى » إذا جُدّدَ القولُ عليه قال : لو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكانت تدلّ دلائل على أنه يظلم ، وكان يكون ربّاً إلهاً قادراً ظالماً .

قالوا : فأما الجهل فالقول فيه على وجهين ! إن أراد السائل بالجهل الأفعال التي تسمى جهلاً ؛ فالقول فيه كالقول في الظلم والكذب ، وإن أراد جهل الذات بالأشياء ، على معنى أنها تخفى عليه ، فنحن لم نقل إنه قادر على أضداده .

(١٦) وكان « بشر بن المعتز » إذا سُئل ف قيل له : هل يقدر الله سبحانه أن يعذب الطفل ؟ قال : نعم ، ولو عذبه لكان كافراً بالفاً مستحقاً للعذاب .

(١٧) وكان « أبو الهذيل » إذا قيل له : فلو فعل الله الظلم ؟ قال : محالٌ أن يفعله .

(١٨) وكان « محمد بن شيب » يقول : يقدر الله أن يظلم ويمجور ويكذب ، ولكن الظلم والكذب لا يكونان إلا ممن به آفة ، فعلت أنه لا يكون من الله عز وجل .

واعتلّ بأن الله سبحانه لو خبرنا أنه لا يدخل هذه الدار إلا حماراً ، وكان الإنسان قادراً على دخولها لم تكن قدرته على ذلك قدرةً على أن يكون حماراً ، فكذلك المجور لا يكون إلا من منقوصٍ ، وليس قدرة الباري على المجور قدرةً على أن يكون منقوصاً .

(١٩) وقال بعض المتكلمين : يقدر الله أن يفعل الظلم وخلافه ، والصدق وخلافه ، وقال : فإن قال قائل : أفعلم أمانٌ من أن يفعله ؟ قلنا : نعم ، هو

ما أظهر من حكمته وأدلته على نفي الظلم والجور والكذب ؛ فإن قيل : أفيقدر مع الدليل أن يفعل الظلم والكذب ؟ قال : نعم ، يقدر مع الدليل أن يفعل مفرداً من الدليل لا بأن تتوهم الدليل دليلاً والظلم واقماً ؛ لأنّ في توهمنا الدليل دليلاً علماً بأن الظلم لا يقع ، وإذا قلت « يفعل الظلم » توهمت الظلم واقماً ، وعلمته كائناً ، مع علمك أنه غير كائن ، ومحال أن يجتمع العلم والتوهم بوقوعه [والعلم] والتوهم بأنه غير واقع ، فلم يميز اجتماع هذين التوهمين وهذين العلمين في قلب واحد .

قال : ونظير ذلك أن قائلًا لو قال « يقدر من أخبر الله أنه لا يؤمن على الإيمان » ؟ قيل له : يقدر مع وجود الخبر أن يفعل الإيمان ، ولا بأن تتوهم وقوع الإيمان ووجود الخبر ، ولكن على أن تتوهم وقوع الإيمان مفرداً من وجود الخبر ، وإلى هذا القول كان يذهب « جعفر بن حرب » .

وذهب إلى هذا القول « البلخي » وزعم أن الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها ، ولكن الأشياء التي يستدل بها العقول كانت تكون غير هذه الأشياء الدالة بؤمناً هذا ، وكانت تكون هي هي ، ولكن على خلاف هيئاتها ونظمها وأنساقها التي هي عليه اليوم .

(٢٠) وكان « الإسكافي » يقول : يقدر الله سبحانه على الظلم ، ولا يقع ؛ لأن الأجسام تدلّ بما فيها من العقول والنعم التي أنعم بها على خلقه أن الله لا يظلم ، والعقول تدلّ بأنفسها على أن الله سبحانه ليس بظالم ، وأنه ليس يجوز أن يجامع [الظلم] ما دلّ لنفسه على أن الظلم لا يقع منه .

فإذا قيل له : فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصّة ؟ قال : يقع والأجسام مُمرّاة من العقول التي دلّت بأنفسها وبعينها على أنه لا يظلم .

(٢١) وكان « الفوطى » و « عباد » إذا قيل لهما : فلو فعل الظلم كيف كانت تكون القصة ؟ أحالا هذا القول ، وقالوا : إن أراد القائل بقوله « لو » الشك فليس عندنا شك في أنه لا يظلم ، وإن أراد القائل بقوله « لو » النفي فقد قال : إن الله لا يظلم ولا يحور .

(٢٦١)

قولهم في قدرة الله على ما علم أنه لا يكون القول في أن الله قادر على ما علم أنه لا يكون .

(١) قال أكثر المتحليين للتوحيد : إن الله قادر على ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون .

فإذا قيل لهم : فلو فعل ذلك ؟ اختلفوا في الجواب ، فقال أكثرهم : لو فعل ذلك لكان عالماً أنه يفعله ، فلم يكن الخبر بأنه لا يفعله سابقاً ، ولكن الخبر بأنه يفعله [كان] سابقاً .

(٢) وكان « على الأسوارى » يُحمِل [أن يقرن] القول إن الله يقدر على الشيء أن يفعله بالقول إنه عالم أنه لا يكون وإنه قد أخبر أنه لا يكون ، وإذا أفرَدَ أحدُ القولين من الآخر كان الكلام صحيحاً ، وقيل : إن الله سبحانه قادر على ذلك الشيء أن يفعله .

(٣) وقال « سليمان بن جرير » : إن قال قائل : تقولون إن الله قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ قلنا : هذا كلامٌ له وجهان : إن كنتم تمنون ما جاء به الخبر أنه لا يفعله فلا يحور القول بقدره عليه [ولا لا يقدر عليه] لأن القول بذلك محال ، وأما ما لم يحس [به] خبر فإن كان مثل ما في العقول دفعه عن الله أن

يوصف به وأن مَنْ وصفه به يُحيل فالجواب في ذلك مثل الجواب فيما جاء به الخبر من إحالة القولين ، وأما ما لم يحىء به خبر وليس في المعقول ما يدفعه فإن القول إنه يقدر على ذلك جائز ، وإنما جاز ذلك لجهلنا بالغيب منه ، وأنه ليس في عقولنا ما يدفعه ، وأنا قد رأينا مثله مخلوقاً ، فإن قالوا : فيعلم الباري أنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ قيل : لهذا وجهان ، إن كنتم تمنون أنه يعلم أنه لا يفعله وأنه يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله والعلم موجود بأنه لا يفعله فالسؤال في هذا محال ، وإن كنتم تمنون أنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله على معنى أنه لو فعله كان هو المعلوم وأن القدرة عليه جائزة لو كان المعلوم أنه كائن فقد نقول : إنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله على هذا المعنى .

(٤) وقال « عباد » : ما علم الله أنه لا يكون لا أقول : إنه قادر على أن يكون ، ولكن أقول : قادر عليه ، كما أقول : الله عالم به ، ولا أقول : عالم بأن يكون ؛ لأن إخباري بأن الله قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون إخبار أنه يقدر ، وأنه يكون ، وكذلك الجواب فيما أخبر الله أنه لا يكون عنده ، وكان إذا قيل له : فلو فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ أحوال قول [هذا] القائل .

(٥) وكان « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » إذا قيل له : فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون ، كيف كان يكون العلم والخبر ؟ أحوال ذلك . وكان يقول مع هذا : لو آمن مَنْ علم الله أنه لا يؤمن لأدخله الله الجنة . وكان يزعم أنه إذا وُصل مقدورٌ بمقدورٍ صحَّ الكلام ، كقوله : لو آمن الإنسان لأدخله الله الجنة ، وكان الإيمان خيراً له ، وكقول الله عز وجل : (ولو ردُّوا لعادوا لما نهوا عنه) (٦ : ٢٨) فآرد مقدور ، فقال : لو كان الردُّ المقدور لكان منهم عودٌ مقدورٌ ، وبزعم أنه إذا وُصل محالٌ بمحالٍ صحَّ الكلام ، كقول القائل : لو كان الجسم متحرِّكاً ساكناً في حالٍ لكان حياً ميتاً في حال ، وما أشبه ذلك ، وبزعم أنه إذا وُصل مقدورٌ بما هو مستحيل استحال الكلام ،

وهذا كقول القائل: لو آمن من علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر؟ وذلك أنه إن قال: كان يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقا بأن لا يكون كان الخبر الذي كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالما استحالة الكلام؛ لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان، ويستحيل أن لا يكون البارى عالما بما لم يزل عالما به بأن لا يكون لم يزل عالما، وإن قال: كان يكون الخبر عن أنه لا يكون والعلم بأنه لا يكون ثابتا صحيحا، وإن كان الشيء الذى علم وأخبر أنه لا يكون استحالة الكلام، وإن قال: كان الصدق ينقلب كذبا والعلم ينقلب جهلا استحالة الكلام، فلما كان على أى وجه أجيب عن ذلك استحالة الكلام لم يكن الوجه فى الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل.

(٢٦٢)

قولهم فى قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون
واختلفوا فى قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون .
(١) فأجازت « المعتزلة » ذلك .
(٢) وأنكره « أهل الإثبات » .

(٢٦٣)

قولهم فى جواز كون ما علم الله أنه لا يكون
واختلفوا فى جواز كون ما علم الله أنه لا يكون .
(١) فقال أكثر المعتزلة: ما علم الله أنه لا يكون لاستحالة أوله المعجز [عنه]
فلا يجوز كونه مع استحالة ولا مع المعجز عنه .

(٢) ومن قال « إنه يجوز أن يكون المعجوز عنه » بأن يرتفع [المعجز] عنه وتحدث القوة عليه فيكون الله عالماً بأنه يكون يذهب بقوله « يجوز » إلى أن الله قادر على ذلك فقد صدق ، وما علم الله أنه لا يكون لترك فاعله له فن قال : يجوز أن يكون بأن لا يتركه فاعله ويفعل أخذه بدلاً من تركه [فـ] يكون الله عالماً بأنه يفعله يريد بقوله « يجوز » يقدر ، فذلك صحيح .

(٣) وقال « الأسواري » مثل ما حكيناه من إسكارة أن يقال : إن الله قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون .

(٤) وقال « عباد بن سليمان » : قول من قال : يجوز أن يكون ما علم الله أنه لا يكون كقوله : يكون ما علم الله أنه لا يكون ، وأحال القول : يجوز ما علم الله أنه لا يكون ؛ لأن معنى « يجوز » معنى يكون عنده .

(٥) وقال « محمد بن عبد الوهاب الجبائي » : ما علم الله سبحانه أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدق بإخبار الله عز وجل ، وما علم الله أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكون فجاز عندنا أن يكون ، وتجويزنا لذلك هو الشك في أن يكون أو لا يكون ؛ لأن « يجوز » عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل .

(٦) وكل « المتزلة » لا يجوز أن يكون الشيء في حال كون ضده على البطل ، بأن لا يكون كان ضده .

(٧) وينكر ذلك ممن قال ذلك من « أهل الإثبات » ويقول أكثرهم : إنه جائز أن يكون ما أخبر الله أنه لا يكون بأن لا يكون كان أخبر أنه لا يكون ، فإن كان تجويزهم لهذا ليس بتجويز لأن يكون الشيء كائناً لا كائناً في حال واحدة [كـ] لذلك تجويز من جواز كون الشيء في حال كون ضده من أهل الإثبات ليس بتجويز لاجتماع المضادات .

(٢٦٤)

هل يقدر الله أن يُقدر أحداً على فعل الأجسام ؟

واختلف الناس : هل يقدر الله سبحانه أن يُقدر أحداً على فعل الأجسام أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل يقدر الله أن يُقدر أحداً على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ وهل يقدر الله أن يخلق قدرة لأحد على شيء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟

(١) فقال « معمر » : لا يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد ، وما خلق الله لأحد قدرة على موت ولا حياة ، ولا يجوز ذلك عليه .

(٢) وقال « العظام » و « الأصم » : لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر ، وحياة غير الحي ، وأحالا ذلك .

(٣) وقال « عامة أهل الإسلام » : إن الله سبحانه قد أقدّر العباد وأحياهم ، وإنه لا يقدر أحدٌ إلا بأن يخلق الله له القدرة ، ولا يكون حياً إلا بأن يخلق الله له الحياة .

(٤) وقال قائلون من « المشبهة » : إن الله سبحانه قد أقدّر العباد على فعل الأجسام ، وإنه لا يفعل إلا ما كان جسماً ، وإن العباد يفعلون الأجسام الطويلة [المریضة العمیقة] .

(٥) وقال قوم من « الغالية » : إن الله سبحانه قد أقدّر على بن أبي طالب رضوان الله عليه على فعل الأجسام ، وفوض إليه الأمور والتدبيرات .

(٦) وقال قوم منهم : إن الله سبحانه قد أقدّر نبيه عليه السلام على فعل الأجسام واختراع الأنعام ، وهذا كقول من قال من النصارى : إن الله خص عيسى بلطفية يخرع بها الأجرام وينشئ بها الأجسام ، وهو كقول من قال من اليهود : إن الله سبحانه خلق ملكاً وأقدّره على خلق الدنيا ، فذلك الملك

هو الذى خلق الدنيا وأبدعها ، وأرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وهو قول أصحاب « ابن ياسين » وهو مشتق من قول أصحاب الفلك الذين قالوا : إن الله خلق الفلك ، وإن الفلك هو الذى خلق الأجسام وأبدع هذا العالم الذى يلحقه الكون والفساد ، وإن ما أبدعه البارئ لا يلحقه كون ولا فساد .

(٧) وقال بعض الضعفاء من العامة : إن النبيين هم الذين فعلوا المعجزات والأعلام التى ظهرت عليهم .

(٨) وقال « عامة أهل الإسلام » : لا يجوز أن يُقدر الله سبحانه مخلوقاً على خلق الأجسام ، ولا يوصف البارئ بالقدرة على أن يُقدر أحداً على ذلك ، ولو جاز ذلك لم يكن فى الأشياء دلالة على أن خالقها ليس بحسم .

(٩) وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف لله سبحانه بالقدرة على الإقدار عليها كثيراً من أهل النظر ، حتى أنكروا أن يوصف الله سبحانه بالقدرة على أن يُقدرَ أحداً على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الإنسان فحسبه هذا الحكم عندهم ، وهذا قول « أبى الهذيل » و « الجبائى » .

(١٠) وقال قوم : يجوز أن يُقدر الله سبحانه عباده على فعل الألوان والطعوم والأرايسح والإدراك ، بل قد أقدر [هم] على ذلك ، ولا يجوز أن يقدر أحداً على الحياة والموت ، وهذا قول « بشر بن المعتز » .

(١١) وكان « أبو الحسين الصالحى » يقول فى كل الأعراض من الحياة والموت وغيرهما : إن الله قادر على أن يقدر عباده على ذلك ، وينكر الوصف لله بالقدرة على أن يقدم على الجواهر .

(١٢) وقال « النظام » : لا يجوز أن يُقدر الله سبحانه أحداً إلا على

الحركات ؛ لأنه لا عَرَضُ إلا الحركات ، وهى جنس واحد ، ولا يجوز أن يُقَدَّر على الجواهر ، ولا على أن يخلق الإنسانُ فى غيره حياة .

(١٣) وقال أكثر المعتزلة : إن الله قد أقدَّرَ المباد أن يفعلوا فى غير حيزهم .

(١٤) وقال بعض المتكلمين : إن المباد قد أعجزهم الله سبحانه عن اختراع الجواهر لأنفسهم ، وهم عاجزون عن ذلك لأعيانهم .

(١٥) وقال بعضهم : لا يُوصَفُونَ بالقدرة على ذلك ، ولا بالمعجز عنه ؛ لاستحالته .

(١٦) وقال « النجار » : إن الإنسان قادر على الكسب ، عاجز عن الخلق ، وإن المنذور على كسبه هو المعجوز عن خلقه .

(١٧) وأبى ذلك غيره ، وقالوا : لا نقول : إن الله سبحانه أعجزَنا عن الخلق ، ولا نقول : أفدرنا عليه ؛ لاستحالة ذلك ، وإن كنا قادرين على الكسب ، كما أن الحركة التى يقدر البارئ عليها لا يوصف بالقدرة على أن يحملها الله فى نفسه ولا بالمعجز .

(٢٦٥)

هل يقدر الله أن يقلب العرض جسماً ، وعكسه ؟

واختلفوا : هل يقدر الله سبحانه أن يقلب الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً ؟

(١) قال قائلون : الأشياء إنما كانت على ما هى عليه بأن خلقها على ما هى عليه ، وهو قادر على أن يقلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً .
(١٦ - مقالات الإسلاميين ٢)

وأكثر القائلين بهذا القول يقولون : الجسم إنما هو أخلاط كنعو الطم والالون والرائحة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا وكذا .

(٣) وقال قائلون : الوصف لله بالقدرة على هذا يستحيل ؛ لأن القلب إنما هو إبطال أعراض من الشيء وخلق أعراض فيه ، والأعراض فليست محتملة لأعراض تبطل منها وتوجد فيها غيرها فتقلب ، والأعراض لم تكن أعراضاً لأعراض خلقت فيها فتكون الأجسام إذا حلتها تلك الأعراض انقلبت أعراضاً ، واعتلوا بطل غير هذه العلة .

(٢٦٦)

هل يقدر الله على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ ؟

واختلفوا : هل يوصف الباري بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ ؟

(١) فأنكر ذلك « النظام » ومن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ .

(٢٦٧)

هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت ؟

واختلفوا : هل يقدر الله عز وجل أن يجمع بين العلم والقدرة والموت وكذلك بين الإرادة والموت أم لا ؟

(١) فقال أكثر أهل الكلام : يستحيل أن يجمع الله سبحانه بين القدرة والعلم والإرادة والموت ، كما يستحيل أن يجمع بين الحياة والموت ، وهذا قول « أبي الهذيل » و « معمر » و « هشام » و « بشر بن المعتمر » وسائر المعتزلة .

(٣٦٨)

هل يجوز أن يفرد الله الحياة من القدرة ؟

واختلف هؤلاء : هل يجوز أن يفرد الله الحياة من القدرة أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك « أبو الهذيل » .

(٢) وأنكره « عباد » .

(٣) وقال « صالح » و « أبو الحسين المعروف بالصالحى » : إن الله سبحانه قادر على أن يجمع بين العلم والقدرة والموت ، كما جمع بين الحياة والجهل والمعجز والكراهة ؛ لأنه إذا جامع عرض (؟) من الأعراض جاز أن يجمع ضده ضد ذلك العرض ، وما ضاد عرضاً من الأعراض ضاد ضده ضد ذلك العرض ، فلو كان العلم بضاد الموت لكانت الحياة تضاد الجهل ، ولو كانت القدرة والإرادة تضاد [ان] الموت لكانت الكراهة والمعجز بضادان الحياة ، فلما جاز كون الجهل والمعجز والكراهة مع الحياة جاز كون العلم والقدرة والإرادة مع الموت ، وأحالوا أن يوصف البارى بالقدرة على أن يجمع [بين] الحياة والموت ، وجوزوا القدرة على أن يفرد الله سبحانه الحياة من القدرة .

(٤) وثبت « أبو الحسين » و « أبو الهذيل » ومن ذهب إلى قولها قدرة

الله سبحانه على خلق الإدراك مع العمى ؛ فزعم « أبو الهذيل » أن الإدراك هو

علم القلب ، وزعم الصالحى أن الإدراك مع العمى يجوز أن يَحُلَّ في موضع واحد ؛ لأن العمى لو ضادَّ الإدراك لضادَّ البصر الذى هو ضدَّ العمى .
وأنكر هذا سائر المعتزلة .

ووصفاً ربهما بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ولا يقع إحراق ، وبين الحجر على ثقله والجوِّ على رقيقته ولا يفعل هبوطاً .
وأنكر ذلك قوم آخرون :

(٥) فأما « محمد بن عبد الوهاب الجبائى » فإنه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق الإدراك مع العمى ؛ لأن العمى عنده ضدَّ الإدراك ، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين بين النار والقطن ، ولا يخلق إحراقاً ، وأن يسكن الحجر فى الجو فيكون ما كنا لا على عَمْدٍ مِنْ تَحْتِهِ ، وإذا جمع بين النار والقطن قَمَلَ ما يتنى الإحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق .

(٦) وكان « صالح » و « أبو الحسين » يَصِفَانِ الله عز وجل بالقدرة على أن يجمع بين البصر الصحيح والرئى ، ويرفع الآفات ، ولا يخلق إدراكاً ، وأن يكون القيل بمحضرة الإنسان والذرة بالبعد منه وهو متقابل لما فيخلق فيه إدراكاً للذرة ولا يخلق إدراكاً للقيل .

وَيُحَوِّزَانِ [أن] يخلق الله سبحانه جوهراً لا أعراض فيه ، ويرفع الأعراض من الجواهر فتكون لا متحركة ولا ساكنة ، ولا مجتمعة ولا متفرقة ، ولا حارة ولا باردة ، ولا رَطْبَةٌ ولا يَابِسَةٌ ، ولا ملونة ولا مطعمة ولا قابلة لشيء من الأعراض .

(٧) وأحال ذلك عامة أهل النظر ؛ لأنه محال عند كثير من أهل الصلاة أن يوجد الجوهر متعرباً من الأعراض ، فأما الجمع بين البصر الصحيح والرئى مع ارتفاع الآفات ولا يخلق إدراكاً فذلك فاسد أيضاً عند كثير من أهل النظر ؛

لأن الله عز وجل إذا لم يخلق عَرَضاً خلق ما يضافه ، وإلا لَزِمَ تعرى الجواهر من المتضادات ومن الأعراض وتعاقبها^(١) ، وذلك فاسد .

(٣٦٩)

القول في وقوف الأرض لا على شيء

اختلف الناس في ذلك .

(١) فقال عامة أهل التوحيد : إن الله قادر على إيقاف الأرض لا على شيء ، وقد أوقفها لا على شيء ، وهذا قول « أبى الهذيل » وغيره .

(٢) وقال قائلون : لا يوصف الباري بالقدرة على إيقاف الأرض لا على شيء وأن يحركها لا في شيء ، بل يخلق تحتها في كل وقت جسماً ثم يعدمه بعد وجوده ، ثم يخلق مع عدمه جسماً آخر تقف الأرض عليه ، ثم كذلك أبداً ؛ لأن الجسم إذا وُجد لا حَالاً [؟] لا بد عندهم من أن يكون متحركاً أو ساكناً ويستحيل أن يتحرك المتحرك إلا عن شيء أو يسكن الماكن إلا على شيء .

(٣) وقال قائلون : لا يوصف الباري بالقدرة على إيقافها لا على شيء ، غير أنه خلق تحت الأرض جسماً طبعه الصعود ، وعمله في الصعود كعمل الأرض في الهبوط ، فلما كافأ ذلك وقت .

(٤) وقال بعضهم : لا ، ولكنه خالق الأرض من جنسين : جنس ثقيل ، وجنس خفيف ، عل الاعتدال ، فوقفت لذلك .

(١) رسمت هذه الكلمة في الأصل رسماً لا يقرأ ، وربما كانت كما أثبتنا ، أو « وتعاقبها » أو « وأضدادها » وما قارب هذه الكلمات .

(٥) وذكر « ابن الراوندى » أن طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا : لا يتم التوحيد لموحد إلا بأن يوصف البارىء سبحانه بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون ، وأن يجعل الجسم فى مكانين فى وقت واحد ، وأن يجعل الواحد الذى لا ينقسم مائة ألف شىء من غير زيادة ، وأن يجعل مائة ألف شىء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئاً ولا يبطله ، وأنهم وصفوا البارىء سبحانه بالقدرة على أن يجعل الدنيا فى بيضة ، والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها ، وبالقدرة على أن يخلق مثله ، وأن يخلق نفسه ، وأن يجعل المحدثات قديمة ، والقديم محدثاً .

وهذا قول لم نسمع به قط ، ولا نرى أن أحداً يقوله ، وإنما دأب اللعين ليعتقده من لا معرفة له ولا علم عنده .

(٢٧٠)

هل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها ؟

واختلفوا : هل يوصف البارىء بالقدرة على أن يخلق جواهر لا أعراض فيها أم لا ؟

(١) قال قائلون : قد يوصف البارىء بالقدرة على أن يوجد جواهر لا أعراض فيها ؛ فتوجد ولا تكون فيها أعراض .

(٢) وقال قائلون : يستحيل أن يوجد البارىء جواهر لا أعراض فيها أو يوصف بالقدرة على ذلك .

(٢٧١)

هل يقدر على خلق لطيفة ان علم أنه لا يؤمن لكي يؤمن ؟

واختلفوا : هل يوصف البارئ بالقدره على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن .

(١) قال « أهل الإثبات » جميعاً و « بشر بن العتمر » و « جعفر بن حرب » : إن الله سبحانه يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن ، غير أن « جعفر بن حرب » كان يقول : إنه إن فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها به ، فعرضه الله سبحانه بأن لم يفعل ذلك به المنزلة السنية والأصلح لهم ما فعله الله سبحانه بهم ، ولم يكن « بشر » يقول : إن الله سبحانه لو فعل اللطيفة لم يكن الذي فعل به يستحق من الثواب دون ما يستحق إذا [لم به] فعلها به ، ثم رجع « جعفر بن حرب » عن القول باللفظ بعد ذلك فيما حكى عنه .

(٢) وقال « بشر » : إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ، ولانهاية ، وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعل ولم يفعله ، ولو فعله بالخلق آمنوا طوعاً لا كرهاً ، وقد فعل بهم لطفاً يقدرون به على ما كفهم .

(٣) وقالت « المعتزلة كلها » ، غير ابن العتمر : إنه لا لطف عند الله لو فعله بمن لا يؤمن لآمن ، ولو كان عندة لطف لو فعله بالكفار لآمنوا ثم لم يفعل بهم ذلك لم يكن مريداً لنفعتهم فلم يصفوا ربهم بالقدره على ذلك - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً !

(٤) وقال أكثر هؤلاء في جواب من سألهم « هل يوصف البارئ أنه قادر على أصلح مما فعله بعباده ؟ » : إن أردتم أن الله سبحانه يقدر على أمثال

الذى هو أصلح مما فعله بعباده فاقه يقدر من أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية ، وإن أردتم يقدر على شئ ، أصلح من هذا قد أدّخره عن عباده مع علمه بمحاجتهم إليه في إدراك ما كلفهم فإنّ أصلح الأشياء هو الغاية ، ولا شئ يتوهم وراء الغاية ، فيقدر عليه أو يهجز عنه لأن ما فعله بهم فهو غاية الصلّاح . وهذا - زعموا - كقول من قال : يقدر الله سبحانه أن يخلق صغيراً أصغر من الجزء الذى لا يتجزأ .

وأجابوا أيضاً بجواب آخر : وهو أنه لا شئ فعله الله سبحانه بعبده الله من الصلّاح إلا وهو قادر على أصلح منه لزيد ، ولا صلاحَ فعله يزيد إلا وهو يقدر على ما هو أصلح منه لمحمد . وكذلك كل واحد من عبيده أبداً .

وزعموا أنه لا يجوز في حكمة الله سبحانه أن يدّخر عنهم شيئاً أصلح مما فعله بهم لهم ، وأن أدنى فعله بهم ليس في مقدوره ما هو أصلح لهم منه ، وليس شئ فعله بهم من الصلّاح إلا وهو قادر على مثله أو أمثاله ، لا غاية لذلك ولا جميع له ، وأنه قادر على دون ما فعله بهم من الصلّاح وعلى ضده من الفساد .

(٥) وقال بعض من لا يصف الله بالقدرة على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن : قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم ؛ لأنه لو أبقاه أكثر مما يبقى لازداد إلى طاعاته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترمه ، فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم ، وهذا قول « الجبائي » .

وليس يُجيز ذلك مَنْ وصفنا قوله آتفاً من أصحاب الأصلح أن يكون قادراً على منزلة يكون عبده أعظم ثواباً إذا فعلها به ثم لا يفعلها به .

(٦) وقال « عباد » : ما وُصف البارئ بأنه قادر عليه عالم بفعله وهو لا يفعله فهو جور .

(٧) وقال « إبراهيم النظام » : إن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كلّ ، وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصح منه ، إلا أن له عند الله سبحانه أمثالا ولكل مثل مثل ، ولا يقال : يقدر على أصح مما فعل أن يفعل ، ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل ؛ لأن فعل مادون نقص ، ولا يجوز على الله عز وجل فعل النقص ، ولا يقال : يقدر على ما هو أصح ؛ لأن الله سبحانه لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلاً .

(٨) وقال آخرون : إن ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف له غاية وكلّ وجميع ، وما فعله الله سبحانه لا شيء أصح منه ، والله يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله .

وزعموا أن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصح من الأشياء فساد ، وأن الله سبحانه لو فعل ما هو دون ومنع ما هو أصح لكانا جميعاً فساداً .

وقالوا : لا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصح مما فعل ، لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصح أولى ، والله سبحانه لا يدعُ فعل ما هو أصح لأنه أولى به ، ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم ، وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة ، وإنما أراد منفعتهم ، وليس ببخيل تبارك وتعالى ، فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصح ويفعل ما هو دون ذلك ، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله ، لأنه غير عاجز ، ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز وهذا قول « أبي الهذيل » .

(٩) وقال « أهل الإثبات » : ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ، ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصح منه وعلى

ما هو دونه ، وإيس كل من كلفه لطف له ، وإنما لطفَ للمؤمنين ، ومن لطف له كان مؤمناً في حال لطف الله سبحانه له ؛ لأن الله لا ينفع أحداً إلا انتفع .
وزعموا أن الله سبحانه قد كلف قوماً لم يلطف لهم .

وزعموا أن القدرة على الطاعة لطفٌ ، وأن الطاعة نفسها لطفٌ ، وأن القرآن والأدلة كلها لطفٌ وخيرٌ للمؤمنين ، وهي عصى وشرٌ وبلاء وخيرٌ على الكافرين .

واعتَلوا بقول الله عز وجل : (قل هو للذين آمنوا هُدى وشفاء ، والذين لا يؤمنون في آذانهم وقرٌ وهو عليهم عصى) (٤١ : ٤٤) ويقولون : (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سفكاً من فضة ومعارج عليها يظهرون) (٤٣ : ٢٣) ويقولون : (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) (٢ : ٦٤) ويقولون : (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً) (٤ : ٨٣) وما أشبه ذلك من آى القرآن .

(١٠) وقال آخرون : ما يقدر الله تعالى عليه من الصلاح له كلٌ وغايةٌ ، ولا شيء أصح مما فعل ، ويقدر على ما هو دونه ، ولا يقال : يقدر على ما هو أصح مما فعل ولا مثله ؛ لأنه لو قدر على مثله - زعموا - لم يكن ما فعل أصح الأمور ، وقالوا : لو قدر على ما هو أصح مما فعل فلم يفعل كان قد بخل ، وقالوا : لا يجوز أن يأمر العباد بغير ما أمرهم به .

(١١) وقال آخرون : ما يقدر عليه من الاستصلاح له كلٌ وجميعٌ ، ولا استصلاح إلا ما فعل أو يفعل ، ولا يقال : يقدر على أصح مما فعل ، ولا على مثله ، ولا على صلاح دون ما فعل ؛ لأن الله عز وجل لا يدع صلاحاً إلا فعله ، لأنه ليس بهيكل فيمنع نعمة وبدخر فضيلة ، وإنه لا يموت العبد إلا ولم يبق له صلاح إلا فعله به .

(٢٧٢)

قولهم في أن الباريء لم يزل محسناً ؟

القول في أن الباريء لم يزل محسناً ؟

(١) قال قائلون : لم يزل الباريء محسناً كيف بفعل ؛ بمعنى أنه لم يزل عالماً كيف بفعل ، لا على معنى أنه لم يزل محسناً بالإحسان ، ولا على إثبات الإحسان لم يزل .

(٢) وقال قائلون : لم يزل الله محسناً ، على الحقيقة .

(٣) وقال قائلون : الإحسان فعلٌ ، ولا يجوز أن يقال : لم يزل الباريء محسناً إلا بمعنى أنه لم يزل محسناً إلى الخلق منذ خلقهم ، فيكون لإحسانه أولٌ وغايةٌ .

(٤) وقال قائلون : لم يزل الباريء محسناً على أن سيُحسن .

(٢٧٣)

هل يقال لم يزل الله غير محسن ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل الباريء غير محسن ؟

(١) فقال قائلون : لا يجوز إطلاق ذلك ، وإن كان الإحسان فعلاً .

(٢) وقال قائلون : لم يزل الباريء غير محسن .

(٢٧٤)

هل يقال : لم يزل عادلاً ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل الباريء عادلاً بنفي الجور عنه ؟

(١) فقال قائلون : لم يزل الباريء عادلاً ، على إثباته عادلاً ، وإنه لم يزل كذلك في الحقيقة .

(٢) وقال قائلون : لا يقال لم يزل الباريء عادلاً ؛ لأن العدل فعلٌ .

(٢٧٥)

هل يقال : لم يزل غير عادلاً ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل الباريء غير عادل أم لا ؟

(١) فقال قائلون : لا يقال ذلك .

(٢) وقال قائلون : لم يزل غير عادل ولا جائز .

(٢٧٦)

هل يقال : لم يزل حليماً ؟

واختلفوا : هل يقال لم يزل الباريء حليماً أم لا يقال ذلك ؟

(١) فقال قائلون : لم يزل الباريء حليماً ، بنفي السَّفَه عنه .

(٢) وقال قائلون : لم يزل حليماً ، على إثباته لم يزل كذلك ، لا على معنى نفي السَّفَه .

(٣) وقال قائلون : لا يقال لم يزل حليماً ؛ لأن الحلم فعلٌ .



(٢٧٧)

هل يقال : لم يزل غير حليم ؟

واختلف الذين قالوا « الحلمُ فعلٌ » هل يقال : لم يزل الباريء غير حليم أم لا ؟

(١) فقال قائلون : لم يزل الباريء غير حليم ولا سفيه .

(٢) وقال قائلون منهم : لا يقال ذلك .

(٣) وقال قائلون : لم يزل الباريء خالقاً عادلاً حليماً محسناً ، على [معنى] أنه لم يزل قادراً على ذلك .



(٢٧٨)

قولم في أنه لم يزل صادقاً

القول في أن الله لم يزل صادقاً :

(١) قالت المعتزلة وكثير من أهل الكلام : الوصف لله بالصدق من صفات الفعل ، وإنه لا يجوز أن يقال : إن الله سبحانه لم يزل صادقاً .

(٢) وحكى عن « جعفر بن محمد بن علي » رضوان الله عليهم أنه كان يزعم أن الله لم يزل صادقاً ، بنفى الكذب .

- (٣) وكان « النجار » يقول : لم يزل الباري صادقاً ، على معنى لم يزل قادراً على الصدق .
- (٤) وقال قائلون : لم يزل الله سبحانه صادقاً في الحقيقة ، على إثبات الصدق صفةً له .
- (٥) وقال قائلون : لم يزل الله متكلماً ، ولا يسمى كلامه خيراً إلا لعلّة ، والصدق من الأخبار ؛ فلذلك لا أقول : لم يزل صادقاً .

(٢٧٩)

- هل يقال : لم يزل غير صادق ؟
- واختلف الذين قالوا « الصدق فعلٌ » : هل يقال « لم يزل الباري غير صادق ؟ »

- (١) فقال قائلون منهم : لا يقال ذلك .
- (٢) وقال قائلون منهم : لم يزل غير صادق ولا كاذب .

(٢٨٠)

هل يقال : لم يزل رحيماً ؟

واختلفوا في رحيماً :

- (١) فقال قائلون : لم يزل الله رحيماً .
- (٢) وقال قائلون : الرحمة فعلٌ ، ولا يقال لم يزل رحيماً .

(٢٨١)

هل يقال : لم يزل غير رحيم ؟

واختلف الذين زعموا أن « الرحمة فعلٌ » : هل يقال « لم يزل الباريء

غير رحيم » ؟

(١) فأجاز ذلك بعضهم .

(٢٨٢)

قولهم في مالك

القول في مالك :

(١) قال قوم : هو من صفات الذات ، لم يزل مالكا .

(٢) واختلف الذين قالوا ذلك ؛ فقال بعضهم : معنى مالك معنى قادر .

(٢٨٣)

قولهم في الولاية والمداوة

القول في الولاية والمداوة والرضى والسخط :

(١) قالت « المعتزلة » : إن ولاية الله وعداوته ورضاه وسخطه من

صفات فعله .

(٢) وقال « سليمان بن جرير » و « عبد الله بن كلاب » : من

صفات الذات .

(٢٨٤)

قولهم في القرآن ؟

القول في القرآن :

(١) قالت « المعتزلة » و « الخوارج » وأكثـر « الزيدية » و « المرجئة » وكثير من « الرافضة » : إن القرآن كلام الله سبحانه ، وإنه مخلوق لله ، لم يكن ثم كان .

(٢) وقال « هشام بن الحكم » ومن ذهب مذهبه : إن القرآن صفة لله ، لا يجوز أن يقال : إنه مخلوق ، ولا إنه خالق ، هكذا الحكاية عنه .

(٣) وزاد « البلخي » في الحكاية أنه قال : لا يقال غير مخلوق أيضاً ، كما لا يقال مخلوق ؛ لأن الصفات لا توصف .

وحكى « زُرْقَان » عنه أن القرآن على ضربين : إن كنت تريد المسموع فقد خلق الله سبحانه الصوت لقطع ، وهو رسم القرآن ، وأما القرآن ففعل الله مثل العلم والحركة منه ، لا هو هو ، ولا هو غيره .

(٤) وقال « محمد بن شجاع الثلجي » ومن وافقه من الواقعة : إن القرآن كلام الله ، وإنه مُحدث كان بعد أن لم يكن ، والله كان ، وهو الذي أحدثه ، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق .

(٥) وقال « زهير الأثرى » : إن القرآن كلام الله مُحدث غير مخلوق ، وإنه يوجد في أما كن كثيرة في وقت واحد .

(٦) وبلغني عن بعض المتفقهة أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام ، ويقول : إن كلام الله مُحدث غير مخلوق ، وهذا قول « داود الأصبهاني » .

(٧) وقال « أبو معاذ التومني » : القرآن كلام الله ، وهو حدثٌ ، وليس بمُحدث ، وفعلٌ وليس بمفعول ، وامتنع أن يزعم أنه خلقٌ ، ويقول ليس بخلق ولا مخلوق ، وإنه قائم بالله ، ومحال أن يتكلم الله سبحانه بكلام قائم بغيره ، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره .

وكذلك يقول في إرادة الله ومحبه وبغضه : إن ذلك أجمع قائم بالله .
وكان يقول : إن بعض القرآن أمرٌ ؛ وهو الإرادة من الله سبحانه للإيمان ؛ لأن معنى أن الله أراد الإيمان هو أنه أمرَ به .

(٨) وحكى « زُرْقَان » عن « معمر » أنه قال : إن الله سبحانه خلق الجوهر ، والأعراض التي هي فيه هي فعل الجوهر ، وإنما هي فعل الطبيعة ؛ فالقرآن فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه ، فهو لا خالق ولا مخلوق ، وهو مُحدث للشيء الذي هو حالٌ فيه بطبعه .

(٩) وحكى عن « ثمامة بن أثرس النخعي » أنه قال : يجوز أن يكون من الطبيعة ، ويجوز أن يكون الله سبحانه يبتدئه ، فإن كان الله سبحانه ابتدأه فهو مخلوق ، وإن كان فعل الطبيعة فهو لا خالق ولا مخلوق .
وهذا قول « عبد الله بن كلاب » :

(١٠) قال « عبد الله بن كلاب » : إن الله سبحانه لم يزل متكلماً ، وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به ، وإنه قديم بكلامه ، وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه وقدرته ، وإن الكلام ليس بحروف ، ولا صوت ، ولا ينقسم ، ولا يتجزأ ، ولا يتبعض ، ولا يتغاير ، وإنه معنى واحد بالله عز وجل ، وإن الرسم هو الحروف المتغايرة ، وهو قراءة القرآن ، وإنه خطأ أن يقال : كلام الله هو أو بمضه أو غيره ، وإن العبارات عن

كلام الله سبحانه تختلف وتتفاير ، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متفاير كما أن ذكرنا الله عز وجل يختلف ويتفاير والمذكور لا يختلف ولا يتفاير ، وإنما سُمِّيَ كلام الله سبحانه عربياً لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربى فسمى عربياً لعله ، وكذلك سُمِّيَ عبرانياً لعله ، وهى أن الرسم الذى هو عبارة عنه عبرانى ، وكذلك سُمِّيَ أمراً لعله ، وسُمِّيَ نهياً لعله ، وخبراً لعله ، ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً ، وقبل وجود الالة التى لها سُمِّيَ كلامه أمراً ، وكذلك القول فى تسمية كلامه نهياً وخبراً ، وأنكر أن يكون البارى لم يزل مخبراً ولم يزل ناهياً ، وقال : إن الله لا يخلق شيئاً إلا قال له كن ، ويستحيل أن يكون قوله كن مخلوقاً .

وزعم « عبد الله بن كلاب » أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عز وجل ، وأن موسى عليه السلام سمع الله متكلماً بكلامه ، وأن معنى قوله (فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) (٩ : ٦) معناه حتى يفهم كلام الله ، ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه : حتى يسمع التالين يتلونه .

(١١) وقال بعض من أنكر خلق القرآن : إن القرآن قد يسمع ويكتب ، وإنه متفاير غير مخلوق ، وكذلك العلم غير القدرة ، والقدرة غير العلم ، وإن الله سبحانه لا يجوز أن يكون غير صفاته ، وصفاته متفايرة ، وهو غير متفاير .

وقد حكى عن صاحب هذه المقالة أنه قال : بعض القرآن مخلوق ، وبعضه غير مخلوق ، فما كان منه مخلوقاً فمثل صفات المخلوقين وغير ذلك من أسمائهم والإخبار عن أفعالهم .

وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث ، وأن الله سبحانه لم يزل به متكلماً ، وأنه مع ذلك حروف وأصوات ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله سبحانه متكلماً بها .

(١٢) وحكى عن « ابن اللاجشون » أن نصف القرآن مخلوق ، ونصفه غير مخلوق .

(١٣) وحكى بعض من يُخبر عن المقالات أن قائلًا من أصحاب الحديث قال : ما كان علمًا من علم الله سبحانه في القرآن ، فلا نقول مخلوق ، ولا نقول غير الله ، وما كان فيه من أمر ونهى فهو مخلوق ، وحكاها هذا الخاكي عن « سليمان بن جرير » وهو غلط عندى .

(١٤) وحكى « محمد بن شجاع » أن فرقة قالت : إن القرآن هو الخالق ، وأن فرقة قالت : هو بمضه ، وحكى « زرقان » أن القائل بهذا « وكيع بن الجراح » وأن فرقة قالت : إن الله بعض القرآن ، وذهب إلى أنه مسمى فيه ، فلما كان اسم الله سبحانه في القرآن ، والاسم هو المسمى كان الله في القرآن ، وأن فرقة قالت : هو أزلى قائم بالله سبحانه لم يسبقه .

وكل القائلين : إن القرآن ليس بمخلوق كنعجو « عبد الله بن كلاب » ومن قال إنه محدث كنعجو « زهير » ومن قال إنه حدث كنعجو « أبي معاذ التومني » يقولون : إن القرآن ليس بجسم ولا عرض .

(٢٨٥)

اختلافهم في كلام الله: هل يُسمع ؟

واختلفوا في كلام الله سبحانه : هل يُسمع أم لا يُسمع ؟

(١) فقال قائلون : ليس يُسمع كلام الله إلا بمعنى أننا نفهمه ، وإنما نسمعه متلوًا ، أى نسمع تلاوته ، وإن موسى عليه السلام سمعه من الله عز وجل .

(٢) وقال قائلون : لَسْنَا نَسْمَعُ كَلَامَ اللَّهِ بِأَسْمَاعِنَا ، وَلَا نَسْمَعُ أَيْضًا كَلَامَ الْبَشَرِ بِأَسْمَاعِنَا ، وَإِنَّمَا نَسْمَعُ فِي الْحَقِيقَةِ الشَّيْءَ التَّسْكُمَ مُتَكَلِّمًا ؛ فَوَسَّى سَمِعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُتَكَلِّمًا ، وَلَا سَمِعَ كَلَامًا فِي الْحَقِيقَةِ ، وَإِنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يُسْمَعَ مَا لَيْسَ بِقَائِمٍ بِنَفْسِهِ .

(٣) وقال قائلون : الْمَسْمُوعُ هُوَ الْكَلَامُ أَوِ الصَّوْتُ ، وَكَلَامَ الْبَشَرِ يُسْمَعُ فِي الْحَقِيقَةِ ، وَكَذَلِكَ كَلَامَ اللَّهِ نَسْمَعُهُ فِي الْحَقِيقَةِ إِذَا كَانَ مَتَلَوًّا ، وَإِنَّ هَذِهِ الْحُرُوفَ الَّتِي نَسْمَعُهَا ، وَلَا نَسْمَعُ الْكَلَامَ إِذَا كَانَ مُحْفُوظًا أَوْ مَكْتُوبًا .

(٤) وقال قائلون : لَا مَسْمُوعَ إِلَّا الصَّوْتُ ، وَإِنْ كَلَامَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ يُسْمَعُ لِأَنَّهُ صَوْتُ ، وَكَلَامَ الْبَشَرِ لَا يُسْمَعُ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِصَوْتٍ إِلَّا عَلَى مَعْنَى أَنْ دَلَّاهُ الَّتِي هِيَ أَصْوَاتٌ مُقْطَعَةٌ تَسْمَعُ ، وَهَذَا قَوْلُ « النَّظَامِ » .

(٢٨٦)

ما القرآن ؟ وكيف يوجد ؟

واختلف القائلون : « إِنْ الْقُرْآنُ مَخْلُوقٌ » فِي الْقُرْآنِ مَا هُوَ ؟ وَكَيْفَ يَوْجَدُ فِي الْأَمَّا كُنْ .

(١) فَقَالَ قَائِلُونَ : هُوَ جِسْمٌ مِنَ الْأَجْسَامِ ، وَحَالُ أَنْ يَكُونَ عَرَضًا ، لِأَنَّهُمْ يَنْكُرُونَ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَوْ أَحَدُ عِبَادِهِ يَفْعَلُ عَرَضًا ، وَلَا يَفْعَلُ عِنْدَهُ شَيْئًا (؟) إِلَّا مَا كَانَ جِسْمًا إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ ، فَإِنَّهُ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ لَيْسَ بِجِسْمٍ

ولا عرض ، هذه حكاية قول « جعفر بن مبشر » وأظن أنا أن هذا قول « الأصم » .

(٢) وقال قائلون : إن كلام الخلق عَرَضٌ ، وهو حركة ، وإن كلام الخالق جسم ، وإن ذلك الجسم صوت مقطوع مؤلف مسموع ، وهو فعل الله ، وإنما أفعال قراءتي ، وهي حركتي ، وهي غير القرآن .

(٣) وحكى « ابن الراوندى » أنه سمع بعض أهل هذه المقالة يزعم أنه كلام في الجو ، وأن القارىء يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك ، وهذا قول « إبراهيم النظام » في غالب ظني .

(٤) وزعم زاعم أن كلام الله سبحانه باقٍ ؛ والأجسام يجوز عليها البقاء ، وأما كلام المخلوقين فلا يجوز عليه البقاء .

(٥) وحكى « زرقان » عن « الجهم » أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فعل الله ، وأنه كان يقول : إن الحركات أجسام أيضاً ، وإنه لا فاعل إلا الله عز وجل .

(٦) وقال قائلون : القرآن عرض من الأعراض ، وأثبتوا الأعراض معاني موجودة ، منها ما يدرك بالابصار ، ومنها ما يدرك بالأسماع ، ثم كذلك سائر الحواس ، ونفى هؤلاء أن يكون القرآن جسماً ، ونفوا عن الله عز وجل أن يكون جسماً .

(٧) وقال قائلون : القرآن معنى من المعاني ، وعين من الأعيان ، خلقه الله عز وجل ، ليس بجسم ولا عرض ، وهذا قول « ابن الراوندى » .

(٨) وبعضهم يثبت لله جسماً ، وينفى الأعراض ، ويحيل أن يوجد شيء بعد المدم إلا جسم .

(٢٨٧)

هل ينتقل القرآن ؟

قال « جعفر بن مبشر » : واختلف الذين زعموا أن كلام الله سبحانه جسم .

(١) فقالت طائفة منهم : إن القرآن جسم ، خلقه الله سبحانه في اللوح المحفوظ ، ثم هو من بعد ذلك مع تلاوة كل تالٍ يتلوه ، [و] مع خط كل من يكتبه ، ومع حفظ كل من يحفظه ، فكل تالٍ له فهو ينقله إليه بتلاوته ، وكذلك كل كاتب يكتبه فهو ينقله إليه بخطه ، وكذلك كل حافظ فهو ينقله إليه بحفظه ؛ فهو منقول إلى كل واحد على حياله ، وهو جسم قائم مع كل واحد منهم في مكانه ، على غير النقل العقول من نقل الأجسام ، وهو مرئي تُدركه بالابصار ، كذا حكم الكلام عند هؤلاء ؛ فهو جسم خارج عن قضايا سائر الأجسام سواء ، لا يشبهه شيء من الأجسام ، ولا يشبه شيئاً منها ، في معناه : إن لم يكن هذا هكذا فليس القرآن مخلوقاً عندهم وإيس بمسموع عندهم .

(٢) وقالت طائفة أخرى منهم : القرآن جسم من الأجسام ، قائم بالله في غير مكان ، ومحال أن يكون بعينه ينتقل أو يُنقل ، لأنه لا يجوز عند هؤلاء النقلة إلا عن مكان ، فلما كان القرآن عندهم جسماً قائماً بالله لا في مكان وأحالوا الزوال إلا عن مكان أحالوا أن ينقل القرآن ناقل لا الله ولا أحد من خلقه ؛ فإذا تلاه تالٍ أو كتبه كاتب أو حفظه حافظ ، فإنما ذلك عند هؤلاء يأتي به الله : يخلق مع تلاوة كل من تلاه ، وخط كل من كتبه ، وحفظ كل من حفظه ، فكلما تلاه تالٍ فإنما يُسمع منه خالق الله مخترعاً في تلك الحال ، وكذلك كلما كتبه كاتب فإنما تدركه الأبصار جسماً اخترعه الله في هذه الحال ، وكذلك إذا حفظه حافظٌ

فإنما يحفظ القرآن الذى خلقه الله فى قلبه فى تلك الحال ؛ وإنما كان هذا هكذا عند هؤلاء لأنه كلام الله عز وجل ، فهو فى عينه يُخلق فى حال بعد حال ، يخلق مع تلاوة التالى مسبوفاً من الله قائماً بالله لا بالتالى ولا بغيره ، يُخلق مع خط الكاتب مرئياً قائماً بالله لا بالكاتب والخط ، وذلك كله عند هؤلاء أن الله بكل مكان على غير كون الجسم فى الجسم ، وكذلك كلامه قائم بالله فهو بكل مكان على غير ما يُعقل من كون الأجسام فى الأماكن ، لأنه قائم بالله ، والله [لا] فى مكان ، وإن لم يكن هذا فى القرآن هكذا لم يكن القرآن مخلوقاً ، ولم يُسمع القرآن ، كما قال الله سبحانه : (فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ) (٩ : ٦) إنما تأويله فأجره حتى يسمع كلام الله من الله لا من غيره ولا بغيره .

(٣) وقالت طائفة منهم أخرى بمثل ما قاله هؤلاء : إنه جسم قائم بالله سبحانه ؛ فى كل مكان ، يخلق الله عز وجل ، غير أنهم أحالوا أن يكون الله يخلق بهمينه فى كل حال ، ولكن الله يخلق مع تلاوة كل تالٍ وحفظ كل حافظ وخط كل كاتب مثل القرآن ، فيكون هذا هو القرآن أو (؟) مثله بعينه لا هو هو فى نفسه ، ومحال أن يُرى القرآن أو يسمع عند هؤلاء إلا من الله دون خلقه ، لأنه محال أن يرى راء أو يسمع سامع عند هؤلاء إلا ما كان مخلوقاً جسماً .

فهذه أقاويل من قال إن القرآن جسم .

فأما للفرقة التى زعمت أن القرآن ليس بجسم ولا عرض فهما طائفتان :

(٤) قال فريق منهم : إن القرآن عينٌ من الأعيان ، ليس بجسم ولا عرض ، قائم بالله ، وهو غيب ، ومحال أن يقوم بغير الله ، وهو عند هؤلاء إذا تلاه

التالى أو خطّه الكاتبُ أو حفظه الحافظُ فإنما يخلق مع تلاوة كل تال وحفظ كل حافظ وخط كل كاتب قرآن آخر مثل القرآن قائما بالله دون التالى والكاتب والحافظ .

(٥) وقال فريق منهم ، وهم الذين يجعلون الله سبحانه جسما لا كأجسام وأن (؟) القرآن ليس بجسم ولا عرض ، لأنه صفة لله سبحانه ، وصفة الله سبحانه محال أن تكون هي الله ، ويحيلون أن يكون شيء غير الله ليس بجسم فلذلك يقولون : إن القرآن عرض (؟) ولو كان جسما غير الله لما كان عندهم إلا فى مكان دون مكان ؛ لأنهم يحيلون أن يكون الجسم بكل مكان ؛ لأن ذلك عندهم خلاف المعقول ، وقد جعلوا القرآن فى زعمهم فى أما كن كثيرة ؛ لأنه صفة لله ، وصفة الله عندهم قد يجوز أن تكون فى أما كن كثيرة ؛ لخالفه حكمه لحكم الأجسام والأعراض .

(٦) وقال « زهير الأثرى » : إن كلام الله سبحانه ليس بجسم ولا عرض ، ولا [مخلوق ، و] هو محدث يوجَدُ فى أما كن كثيرة فى وقت واحد .

(٧) وقال « أبو معاذ التومنى » : إن كلام الله سبحانه ليس بعرض ولا جسم ، وهو قائم بالله ، ومحال أن يقوم كلامُ الله بغيره ، كما يستحيل ذلك فى إرادته ومحَبَّتِه وبغضه .

فأما الذين زعموا أن كلام الله سبحانه أعراض فإنهم أحالوا أن يكون قائما بالله سبحانه .

واختلف الذين قالوا إن القرآن عرض :

(٨) فقال طائفة منهم : إن القرآن عرض فى اللوح المحفوظ ، فهو قائم باللوح ، ومحال زواله عن اللوح ، ولكنه كلما قرأه القارئ أو كتبه [الكاتب]

أو حفظه الحافظ فإن الله سبحانه يخلقه ؛ فهو في اللوح مخلوق ، ومحال أن يكون القرآن الذي في اللوح المحفوظ اكتساباً لأحدٍ ، إذا تلاه التالى فتلاوته له الله يخلقها في هذه الحال اكتساباً للتالى ؛ فهو في هذه الحال مخلوق خلقاً ثانياً ، فهو في عينه خلق الله واكتساب التالى ، وكذلك هو في خط الكاتب وحفظ الحافظ ، هو خلق الله واكتساب الكاتب والحافظ ، فالذى هو خلق الله في هذه الحال هو اكتسابهم ، [و] الذى هو خلق الله واكتسابهم في هذه الحال هو القرآن المخلوق في اللوح المحفوظ قبل أن يُخلَقُوا .

(٩) وكذلك حكى « زرقان » عن « ضرار » أنه قال : القرآن من الله خلقاً ومِن قِراءة وفعل ؛ لآتى أقرأ القرآن ، والمسموع هو القرآن ، والله يأجرني عليه ، فأنا فاعل والله خالق .

(١٠) وقال « زرقان » : أكثر الذين قالوا بالاستطاعة مع الفعل قالوا : القرآن مخلوق ، بالله كان ، والله أحدثه ، والقراءة هي حركة اللسان ، والقرآن هو الصوت المقطع ، وهو خلق الله سبحانه وحده ، والقراءة خلق الله سبحانه ، وهي فعلنا .

رجع الأمر إلى حكاية « جعفر » ، قال « جعفر » :

(١١) وقالت طائفة من هؤلاء : القرآن عرض في اللوح المحفوظ ، ثم محال أن يخلقه الله تعالى ثانية ، ولكن تلاوة كل تالٍ مخلوقة اكتساباً للتالى ، وكذلك الكاتب والحافظ ؛ فالذى هو خلق الله واكتساب الفاعل قرآن مثل القرآن الذى في اللوح المحفوظ ، وليس هو هو ، ولكنه قد يقال : هو في اللوح المحفوظ على مثله وإن كان غيره ، وهم لا يُحِيلُونَ أن يخلق الله ما قد خُلِقَ وهو موجود .

(١٢) وقالت طائفة أخرى من هؤلاء : القرآن عرض خلقه الله سبحانه في

الالوح المحفوظ ، فحال أن يُنقل أو يزول كلما تلاه بعد ذلك حافظ أو كتبه كاتب ، فإن الله يخلق تلاوة التالى فيستى قرآنا ، وهو تلاوة التالى وخط الكاتب في المجاز ، لم يفعل واحد منهما في الحقيقة من ذلك شيئا ، ولكن الله سبحانه خالق ذلك ، وهو يستى قرآنا مكتوباً وقرآناً متلوّاً .

(١٣) وقالت طائفة أخرى : القرآن عرض ، وهؤلاء ممن يزعم أن الأعراض [ما] يفعله الله في الدنيا من الحركات ، وكذلك لا يفعل من خلق الله في الدنيا الأعراض وهو الحركات (؟) والحركات عند هؤلاء محال أن تُدركَ بالأبصار أو تُسمع بالآذان أو تحسّ : واحدة من الحواس الخمس ، ولا مرئى ولا مسموعٌ عندهم إلا جسم ، ثم القرآن عندهم مع هذا حركات ؛ إذ كان عندهم عرضاً .

(١٤) وقالت طائفة أخرى من هؤلاء : القرآن عرض ، والأعراض عند هؤلاء قسمان ؛ فقسم منها يفعله الأحياء ، وقسم آخر يفعله الأموات في الحقيقة ؛ ومحال أن يكون ما يفعله الأحياء فعلاً للأموات أو ما يفعله الأموات فعلاً للحى ، ثم القرآن عندهم مفعولٌ ، وهو عرضٌ ، ومحال أن يكون الله فعلاً في الحقيقة ؛ لأنهم صرّحوا بأن الأجسام تفعل أعراضها ، وإنه محال أن تكون الأعراض خلقاً لله عز وجل في الحقيقة ، فكيف بالقرآن ؟

(١٥) وقالت طائفة : القرآن عرضٌ ، وهو حروف مؤلّفة مسموعة ، محال أن تقوم بالله سبحانه ، ولاكنها قائمة بالأجسام القائمة بالله عز وجل ، وهو مع هذا عند هؤلاء مخلوق قائم بالالوح المحفوظ مرئى ؛ فإذا تلاه تالٍ أو حفظه حافظ أو كتبه كاتب فإن كل تالٍ وكل كاتب وحافظ ينقله بتلاوته وخطه وحفظه ، فلو كان الذين يتلونه ويكتبونه ويحفظونه في كل مكان من السموات العلوى والأرضين السفلى وما بينهما ، وكانوا بعدد النجوم والرمل والترى فكلمهم

ينقل القرآن بعينه من اللوح المحفوظ إليه حيث كان ، وهو مع ذلك في اللوح قائم ما كثر ، قد نقله مَنْ لا يحصى عَدَدَهُمْ إلا الله في الأما كن كلها في حال واحدة وفي أحوال ؛ فهو عندهم حكمه خلاف حكم غيره من كل مفعول من الأغراض ، خارج من المعقولات ؛ لأنه كلام الله - زعموا - فهو خارج من حكم غيره من الخلق ، ولأنه إن لم يكن هكذا لم يسمع أحدٌ كلام الله سبحانه على الحقيقة .

(١٦) وقالت طائفة أخرى مثل هذا ، غير أنهم زعموا أن القرآن هو الحروف ، نعتي التأليف .

ثم اختلف هؤلاء في باب آخر :

(١٧) فقالت طائفة منهم : إن القرآن لما كان أعراضاً هو (؟) الحروف فحال أن يفعل أحد حرفاً أو يحكيه أبداً ، ولكن الحروف ينقلها القارئون والكتابتون والحافظون إليهم نقلاً ؛ فتكون مع كل قارئ و كاتب وحافظ ، وهذا عند هؤلاء في القرآن وفي غيره من كلام الناس .

(١٨) وقال آخرون : أما في تلاوة القرآن فهكذا ، ولكن قد يجوز أن تحكى الحروف من كلام الناس الذي ليس بتلاوة القرآن ، وكلام الناس يُحكى ، وكلام الله عز وجل محال أن يُحكى فيما زعموا ، ولكنه يُقرأ ، وينقل الحروف القارئ له إليه بقراءته على ما وصفنا .

انقضت حكاية « جعفر » .

فأما ما حكاه « جعفر » من قول من قال : إن القرآن يُنقل فلا أدرى أصاب في حكايته أو وهم فيها .

(١٩) والذي كان يقول به « أبو الهذيل » : إن الله عز وجل خلق القرآن

في اللوح المحفوظ ، وهو عرضٌ ، وإن القرآن يوجد في ثلاثة أماكن : في مكان هو محفوظ فيه ، وفي مكان هو مكتوب فيه ، وفي مكان هو فيه متلوٌ ومسموعٌ ، وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد في أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه ، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحرراً كما أو زائلاً في الحقيقة ، وإنما يوجد في المكان مكتوباً أو متلوّاً أو محفوظاً ، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عُدِمَ أو وُجِدَت كتابته في الموضع وُجِدَ فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً إليه ، فكذلك القول في الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب ، وإن الله سبحانه إذا أفنى الأما كن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عُدِمَ وبطل ، وقد يقول أيضاً : إن كلام الإنسان يوجد في أماكن كثيرة محفوظاً ومُحكياً .

وإلى هذا القول كان يذهب « محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي » ، وكان « محمد » يقول : إن كلام الله سبحانه لا يُحكى ؛ لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله ، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله عز وجل ، ولكنه يُقرأ ويُحفظ ويُكتب ، وكان يقول : إن الكلام يُسمع ، ويستحيل أن يكون مرثياً .

(٢٠) وقد حُكي عن « الإسكافي » أنه كان يقول : إن كلام الله سبحانه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، محفوظاً ومسموعاً ومكتوباً ، وإنه يستحيل ذلك في كلام البشر ، وإن كلام الباري سبحانه خُصَّ بما ليس لكلام غيره من أنه كائن في أماكن كثيرة في وقت واحد .

(٢١) وقال « جعفر بن حرب » و « جعفر بن مبشر » ومَنْ تابعهما : إن القرآن خالق الله سبحانه في اللوح المحفوظ ، لا يجوز أن يُنقل ، وإنه لا يجوز أن يوجد إلا في مكان واحد في وقت واحد ؛ لأن وجود شيء واحد في وقت واحد في مكانين على الحلول والتمكّن يستحيل .

وقالوا مع هذا : إن القرآن في المصاحف مكتوب ، وفي صدور المؤمنين محفوظ ، وإن ما يُسمع من القارىء هو القرآن على ما أجمع عليه أكثر الأئمة ، إلا أنهم ذهبوا في معنى قولهم هذا إلى أن ما يُسمع ويُحفظ ويُكتب حكاية القرآن لا يفاد منه شيئاً ، وهو فعل الكاتب والقارىء والحافظ ، وإن المحكى حيث خلقه الله عز وجل فيه .

قالوا : وقد يقول الإنسان إذا سمع كلاماً موافقاً لهذا الكلام : هو ذلك الكلام بعينه ، فيكون صادقاً غير مَعْيَبٍ ، فكذلك ما نقول : إن ما يُسمع ويُكتب ويُحفظ هو القرآن الذى فى اللوح بعينه ، على أنه مثله وحكايته .
و « جعفر بن مبشر » يقول : إن الكلام يُرى مكتوباً .

(٢٨٨)

هل يبقى الكلام ؟

واختلفوا فى الكلام : هل يبقى أم لا ؟

(١) فقال قائلون : إن البارئ قديم بصفاته ، وقد استغنينا بهذا القول عن الإخبار عن الكلام ، والذين ذهبوا إليه وهم طائفتان : منهم من قال : هو جسم باقٍ ، والأجسام يجوز عليها البقاء ، وكلام المخلوقين لا يبقى .

(٢) وقالت طائفة أخرى : كلام الله عز وجل عَرَضٌ ، وهو باقٍ ، وكلام غيره لا يبقى .

(٣) وقالت طائفة أخرى : كلام الله باقٍ ، وكذلك كلام الخلق يبقى .

(٢٨٩)

هل القراءة هي الكلام ؟

واختلفوا فيه من وجه آخر :

(١) فزعم بعضهم أن مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلاماً غيرهما .

(٢) وقال بعضهم : القراءة هي الكلام بعينها .

(٢٩٠)

هل القراءة هي المقروء ؟

واختلف الذين زعموا أن القراءة كلام .

(١) فقال بعضهم : القراءة كلام ؛ لأن القارئ يُلَحِّنُ في قراءته ، وليس يجوز اللحن إلا في كلام ، وهو أيضاً متكلم ، وإن قرأ كلام غيره ، ومحال أن يكون متكلماً بكلام غيره ، ولا بد من أن تكون قراءته هي كلامه .

(٢) وقال آخرون : الكلام حروف ، والقراءة صوت ، والصوت عندهم غير الحروف .

وقد أنكر هذا القول جماعة من أهل النظر ، وزعموا أن الكلام ليس بحروف .

(٣) فأما « عبد الله بن كلاب » فالقراءة عنده هي غير المقروء ، والمقروء قائم بالله ، كما أن ذكر الله سبحانه غير الله ، فالذكر قديم لم يزل موجوداً ، وذكره مُخَدَّث ، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلماً به ، والقراءة مُخَدَّثة مخلوقة ، وهي كسب الإنسان .

(٤) وقالت « المعتزلة » : القراءة غير المقروء ، وهي فِئَلُنَا ، والمقروء فعل الله سبحانه .

(٥) وحكى « البلخي » أن قومًا قالوا : القراءة هي المقروء ، كما أن التكلم هو الكلام .

(٦) وقال « الحسين الكرابي » : القرآن ليس بمخلوق ، ولفظي به مخلوق ، وقراءتي له مخلوقة .

(٧) وقال قوم من « أهل الحديث » ممن زعم أن القرآن غير مخلوق : إن قراءته واللفظ به غير مخلوقين ، وإن « اللفظية » يجرى مجرى من قال بخلقها ، وأكفر هؤلاء « الواقفة » التي لم تنقل إن القرآن غير مخلوق ، ومن شك في أنه غير مخلوق ، والشاك في الشاك ، وأكفروا من قال : لفظي بالقرآن مخلوق .

(٨) وقال قوم : إن القرآن لا يُلفظ به ، منهم « الإسكافي » وغيره ، وقالوا : لو جاز أن نلفظ به لجاز أن نتكلم به .

(٩) وقال قائلون : قراءتي للقرآن لا يقال مخلوقة ولا غير مخلوقة .

(٢٩١)

هل القرآن يجامع الكتابة ؟

واختلف أصحاب التولد فيه من وجه آخر .

(١) فقال بعضهم : هو يجامع الكتابة في مكانها ، كما يجامع القراءة في مواضعها .

(٢) وقال بعضهم : الكتابة رسومٌ تدلُّ عليه ، وليس بوجود معناها ، ولكنه موجود مع القراءة .

وزعم هؤلاء أن الإنسان يفعل بلسانه كلامين في حال واحد وألفَ كلاماً وأكثر من ذلك ، وأبى هذا سائر أهل النظر .

(٣) وقد زعم « الجبائي » أن الإنسان لو كان أخرسَ عتياً يكتب كلاماً كان الكلام موجوداً مع كتابته ، وكان يكون متكلاً بكلام مكتوب ، وهو أخرسٌ .

وأبى غيره أن يكون المتكلم متكلاً إلا بكلام مسموع .

(٢٩٢)

هل المسموع الكلام أو الصوت ؟

واختلف الذين زعموا أن الصوت هو المسموع دون الكلام الذي دلَّ عليه الصوت .

(١) فقال بعضهم : كلام المخلوقين اعتمادهم على الصوت لإظهاره وتقطيعه ، والاعتماد عندهم حركة .

(٢) وقال بعضهم : هو إرادة لتقطيع الصوت ، وليست الإرادة عندهم حركة .

(٢٩٣)

كلام الإنسان : هل هو حروف ؟

واختلف الناس في كلام الإنسان : هل هو حروف أم لا ؟

(١) فقال قائلون : ليس بحروف كنعجو من حكيما قولهم آنفًا ، وغيرهم أيضاً يقول ذلك .

(٢) وحكى عن «عبد الله بن كلاب» أنه كان يقول : معنى قائم بالنفس يُعَبَّرُ عنه بالحروف ، وحكى عنه أنه حروف .

(٣) وحكى عن بعض الأوائل أن النطق هو أن يُخرج الإنسان ما في ضميره إلى أشخاص نوعه .

(٤) وقال كثير من المعتزلة : إن كلام الإنسان حروف ، وكذلك كلام الله .

(٥) فأما «النظامية» فيقولون : كلام الله سبحانه صوت مقطوع ، وهو حروف ، وكلام الإنسان ليس بحروف .

(٢٩٤)

كم أقل الكلام من حرف ؟

واختلف الذين قالوا إن كلام الإنسان حروف ، كم أقل الكلام من حرف ؟

(١) فقال قائلون : أقل الكلام حرفان كقولك : لا

(٢) وقال قائلون : الحرف الواحد يكون كلاماً ، وهذا مذهب «الجبائي»

واعتلّ بقول أهل اللغة : الكلام اسمٌ وفعل وحرف جاء لمعنى .

(٢٩٥)

هل يكون الكلام اضطراراً ؟

واختلف الناس فيه من وجه آخر :

(١) فقال بعضهم : قد يجوز أن يقع الكلام ضرورةً للمتكلم ، ويجوز أن يقع اختياراً ، وهذا قول « أبي الهذيل » وذلك أنه كان يزعم أن كلام أهل الآخرة وصدقهم خالق الله باضطرار .

(٢) وكذلك يقول « عبد الله بن كلاب » : إن الكلام يكون اضطراراً ويكون اكتساباً .

(٣) وأبى هذا قوم ، وزعموا أن الكلام لا يقع إلا فعلاً للمتكلم .
 (٤) وقال كثير من هؤلاء : إنه وإن كان لا يقع ضرورةً للمتكلم فقد يقع ضرورةً للجسم الذي أحله فيه المتكلم ؛ لأن الضرورة عندهم ما حل في جسم والفعل من غيره .

(٢٩٦)

معنى إسناد الكلام إلى غير متكلم ؟

واختلف الناس في تأويل قول الله عز وجل (يومَ تشهد عليهم ألسنتهم) (٢٤ : ٢٤) وفي كلام الذراع ، فقالوا في ذلك أقاويل :

(١) قال فائزون : كلام الذراع ^(١) خلق الله اضطرراً الذراع إليه ، وكذلك شهادة الألسنة والأيدي والأرجل .

(١) يريد الذراع من الشاة التي سمّتها يهودية ، ثم قدمها لنبى صلى الله عليه وسلم ، فإن هذه الذراع حدثت النبى أنها مسمومة ، كما سيروى المؤلف

(٢) وقال قائلون في كلام الذراع : إن الله سبحانه خلقها خلقاً احتملت القدرة والحياة ، وخلق فيها القدرة ، ففعلت الكلام باختيار ، وكذلك يقول قائلون نحو هذا في قول الله عز وجل : (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم) : إن الله سبحانه يجعلها حيّة قادرة فتفعل الشهادة على المشهود عليه .

(٣) وقال قائلون : قول النبي صلى الله عليه وسلم « هذه الذراع تخبرني أنها مسدودة » إنما معناه أنها تدلني من غير أن تكون متكلمة في الحقيقة ، كما يقول القائل : هذه الدار تخبر عن أهلها ، وعن كان فيها ، وعن سلطانهم ، وتعلميكم^(١) في الأرض ، أى تدل على ذلك .

(٣) وقال قائلون : قول الله عز وجل (يوم تشهد عليهم ألسنتهم) أى أنهم يشهدون على أنفسهم بألسنتهم (وأيديهم وأرجلهم) كما يقول القائل : ضَرَبَتْهُ رَجُلٍ ، ومعنى ذلك ضَرَبَتْهُ رَجُلِي .

(٢٩٧)

هل يتكلم بكلام غير مسموع ؟

واختلفوا : هل يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع أم لا يتكلم إلا بكلام مسموع ؟ وهل يجوز أن يتكلم الإنسان بكلام في غيره أم لا ؟

(١) فقال قائلون : يستحيل أن يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع ، وإنه محال

(١) ربما قرئت « وتمكينهم في الأرض » .

أن يتكلم بكلام مكتوب أو محفوظ ، وإنه لا يتكلم إلا بكلام مسموع ،
ومحال أن يتكلم بكلام في غيره .

(٢) وقال قائلون : قد يتكلم الإنسان بكلام مسموع ، وبكلام مكتوب
غير مسموع .

(٣) وقال قائلون : الكلام يستحيل أن يكون مسموعاً ، وأن يتكلم
الإنسان إلا بكلام قائم به .

(٢٩٨)

كيف يكون الناسخ والنسوخ

واختلفوا في الناسخ والنسوخ في أبواب ، فباب منها اختلافهم في الناسخ
والنسوخ كيف يكون ، فقال فيه المختلفون أربعة أقاويل :

(١) فقال بعضهم : إن المنسوخ هو ما رُفعت تلاوة تنزيله ، وترك العمل
بحكم تأويله ؛ فلا يترك لتنزيله ذكر يُتلى في القرآن ولا لتأويله أنه يُعمل به
في الأحكام .

(٢) وقال آخرون : النسخ لا يقع في قرآن قد نزل وتلى وحكم بتأويله
النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن النسخ ما أنزل الله به على هذه الأمة في حكمه
من التفسير الذي أراح الله به عنهم ما قد كان يجوز أن يمتحنهم به من الحن
العظام التي كان صَنَعَهَا مِنْ كَانَ قَبْلَهُمْ مِنَ الْأُمَمِ .

(٣) وقال آخرون : إنما الناسخ والنسوخ هو أن الله سبحانه نَسَخَ

من القرآن من اللوح المحفوظ الذى هو أم الكتاب ما أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الأصل أم الكتاب ، والنسخ لا يكون إلا من أصل .

(٤) وقال آخرون : قد يقع النسخ فى قرآن أنزله الله عز وجل وتُلى وعمل به بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم نسخه الله بعد ذلك ، وليس يلحق فى ذلك بداء ولا خطأ ؛ فإن شاء الله سبحانه جعل نسخه إياه بتبديل الحكم فى تأويله وبترك تنزيله قرآنًا متلوًا ، وإن شاء جعل نسخه بأن يرفع تلاوة تنزيله فينسى ولا يُتلى ولا يُذكر .

(٢٩٩)

هل ينسخ القرآن أو السنة بغير القرآن ؟

واختلفوا فى القرآن هل يُنسخ إلا بقرآن ؟ وفى السنة هل ينسخها القرآن ؟ فقال المختافون فى ذلك ثلاثة أقاويل ^(١) :

(١) قال بعضهم : لا يُنسخ القرآن إلا بقرآن مثله ، ولا يجوز أن ينسخ شئ من القرآن بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) وقال آخرون : السنة تنسخ القرآن وتقضى عليه ، والقرآن لا ينسخ السنة ولا يقضى عليها .

(٣) وقال آخرون : القرآن ينسخ السنة ، والسنة لا تنسخ القرآن .

(٤) وقال آخرون : القرآن والسنة حكمان من حكم الله عز وجل ، العلم والعمل بهما على الخلق واجب ، فجائز أن ينسخ الله القرآن بالسنة ،

(١) حكى أربعة أقوال لا ثلاثة .

وأن ينسخ الشئ بالقرآن ؛ لأنها جميعاً حكان لله سبحانه ينسخ من حكمه بحكمه ما شاء .

(٣٠٠)

حكم تعارض النصين

واختلفوا في الآيتين لكل واحدة منهما حكم مخالف لحكم الأخرى مما قد يجوز أن يجتمع حكمهما على اختلافه على إنسان في وقتين ويتفايان في وقت واحد ، كقول الله عز وجل : (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين) (٢ : ١٨٠) فحكم الله سبحانه قبل المواريث أن يوصى الرجل عند موته بماله لوالديه وأقربائه ، ثم حكم للوالدين بالميراث في فرضه المواريث ، ثم قال : (من بعد وصية يوصي بها أو دين) (٤ : ١١) .

(١) فقال قوم : نسخت آية المواريث للوالدين آية الوصية لهما ، وهم الذين قالوا « لا ينسخ القرآن إلا القرآن » .

(٢) وقال مخالفوهم : ليست آية المواريث للوالدين بنسخة لآية الوصية لهما ، وإنما نسخت آية الوصية لهما سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهي قوله : « لا وصية لوارث » ولولا سنة ذلك كانت الوصية للوالدين على حالها جائزة ؛ لأن الله سبحانه إنما حكم بالمواريث لأهلها من الوالدين وغيرهما من بعد وصية وصى بها الرجل أو دين ، ولولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه « لا وصية لوارث » كان للرجل إذا احتضر أن يوصى بماله لوالديه ؛ لأن الله ذكر ميراثهما من بعد وصية يوصي بها أو دين ، فإن لم يوص لهما كان لهما الميراث بآية الميراث .

وقال أهل هذه المقالة : إنما النسخ والنسخ ما ينفي حكم النسخ حكم المنسوخ أن يحكم به على عين واحدة في حال واحدة أو في حالين ، لتناقى ذلك في المعنى كقوله : (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (٢ : ٢٢٨) وقال : (واللائي يئسن من الحيض من نسائكم إن أربنتم فعدنهن ثلاثة أشهر) (٤ : ٦٥) فجعل عدة اللواتي حيضن الأقراء ، واللائي لم يحضن لصغير أو كبير الشهور ، ثم نسخ من هؤلاء المطلقات التي لم يدخل بهن فقال : (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) (٤٩ : ٣٣) فخرجن اللواتي لم يدخل بهن من حكم الآتين جميعاً

(٣٠١)

هل يجوز النسخ في الأخبار وفي مدح الله ؟

واختلفوا في باب آخر ، وهو اختلافهم في أسماء الله ومدحه وأخباره ، هل يجوز في ذلك النسخ أم لا ؟

(١) فأجاز ذلك طوائف من أهل الأثر ، فزعموا أن ما تأخر تنزيله ناسخ لما تقدم نزوله ، وأن المدني ناسخ للمكي ، خبراً كان أو مدحاً من مدح الله عز وجل .

(٢) وأنكره أكثر الناس ، وقالوا : لا يجوز النسخ في أخبار الله عز وجل ومدحه وأسمائه والثناء عليه .

(٣) وقد شد شاذون من « الروافض » من جملة المسلمين : فزعموا أن نسخ القرآن إلى الأئمة ، وأن الله جعل لهم نسخ القرآن وتبديله ، وأوجب على الناس القبول منهم .

وهؤلاء الذين ذكرنا قولهم طبعتان :

منهم من يزعم أن ذلك ليس على معنى أن الله يَبْدُو له البدّوات .

وقالت الفرقة الأخرى منهم : إن الله لا يعلم ما يكون حتى يكون ؛ فينسخ عند علمه بما يحدث من خلقه وفيهم مما لم يكن يعلمه ما يشاء من حكمه قبل ذلك ، فتحوّل حكمه في الناسخ والمنسوخ على قَدَرِ علمه بما يحدث في عبادته ، فكما علم شيئاً كان لا يعلمه قبل ذلك بَدَأَ له فيه حَكْمٌ لم يكن له ولا عِلْمُهُ قبل ذلك ، آمالي الله عما قالوه علواً كبيراً !!

تم الكتاب بحمد الله وعونه

وصلاته وأزكى تسليماته على سيدنا محمد نبيه وعبدّه ، وعلى آله وصحبه

فهرس للموضوعات الواردة في الجزء الثاني من الكتاب

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
١٩	٩	اختلفوا في الطفرة ، على ثلاث مقالات	٤	١	اختلف المتكلمون في الجسم ماهو ، على اثنتي عشرة مقالة
٢٠	١٠	اختلفوا في الجسم يكون ملازما لمكان ، ومكانه متحرك ، هل الجسم متحرك أم لا : على مقالتين	٨	٢	اختلفوا في الجوهر ، وفي معناه ، على أربعة أقاويل
—	١١	اختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الشيء في حال حركة مكانه ضد حركة مكانه ؟ على مقالتين	٩	٣	اختلفوا في الجواهر : هل هي كلها أجسام أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام ؟ على ثلاثة أقاويل
٢١	١٢	اختلفوا : هل يكون الساكن في حال سكونه متحركاً على وجه من الوجوه ؟ على مقالتين	٩	٤	اختلفوا : هل الجواهر جنس واحد ؟ وهل جوهر العالم جوهر واحد ؟ على سبعة أقاويل
—	١٣	اختلفوا : هل الأجسام كلها متحركة ؟ على ست مقالات	١٠	٥	اختلفوا في الجواهر : هل يجوز على جميعها ما يجوز على بعضها ؟ على خمسة أقوال
٢٢	١٤	اختلفوا في وقوف الأرض على أربع مقالات	١٣	٦	اختلفوا : هل يجوز أن يحمل اليد علم وإدراك وقدرة على العلم ؟ على قولين
٢٣	١٥	اختلفوا : هل تكون الحركة سكونا ؟ على مقالتين	١٤	٧	اختلفوا في الجسم : هل يجوز أن يتفرق أو يبطل ما فيه من الاجتماع ؟ على أربع عشرة مقالة
—	١٦	اختلفوا في معنى المداخلة والكامنة والمجاورة : على عشر مقالات	١٧	٨	اختلفوا في الجزء الواحد : هل يجوز أن يحل محل حركتان أم لا ؟ على إحدى عشرة مقالة
٢٥	١٧	اختلفوا في الإنسان ، ماهو ؟ على تسع عشر مقالة			

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
		والسكون وفي محلهما ، على سبع مقالات	٢٨	١٨	اختلفوا في الروح والنفس والحياة ، على خمس عشرة مقالة
٤٥	٢٧	اختلفوا في وصف الشيء الأنفسه يوصف أم لعله ؟ على ثمان مقالات	٣١	١٩	اختلفوا في الحواس ، على سبع مقالات
٤٦	٢٨	اختلفوا في الأعراض ، هل تبقى أم لا ؟ على ثمان مقالات	٣٢	٢٠	اختلفوا : هل يوصف البارى بالقدرة على خلق حاسة سادسة ؟ على أربع مقالات
٤٨	٢٩	اختلفوا هل تنفي الأعراض أم لا ؟ على ثلاث مقالات	٣٣	٢١	اختلفوا في الحواس الخمس ، هل هي جنس واحد ؟ على ثلاث مقالات
٤٩	٣٠	اختلفوا : هل للأعراض بقاء أم لا ؟ على ثلاث مقالات	٣٥	٢٢	اختلفوا : هل الشم إدراك للمشموم والذوق إدراك للمذوق وهكذا ، على مقالين
—	٣١	اختلفوا في فناء الأعراض على ثلاث مقالات	—	٢٣	اختلفوا في الحركات والسكون والأفعال ، على سبع عشرة مقالة
—	٣٢	اختلفوا في رؤية الأعراض والأجسام على ثمان مقالات	٤٠	٢٤	اختلفوا في اللون : هل هو الطعم أو غيره ؟ على مقالين
٥١	٣٣	اختلفوا في خلق الشيء ، هل هو الشيء أم غيره ؟ على تسع مقالات	—	٢٥	اختلف الذين أثبتوا الحركات أعراضا ، هل هي مشبهة أم لا ؟ على خمس مقالات
٥٣	٣٤	اختلفوا في الخلق ، هل هو مخلوق أم لا ؟ على خمس مقالات	٤٣	٢٦	اختلفوا في معنى الحركة
—	٣٥	اختلفوا في البقاء والفناء ، على ثمان مقالات			
٥٤	٣٦	اختلفوا : أين يوجد البقاء والفناء وهل يوجدان وقتا واحدا ؟ على أربع مقالات			

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
٥٥	٣٧	اختلفوا في معنى الباقي ، على أربع مقالات	٦٤	٤٧	اختلفوا : هل يوصف البارى بالقدرة على أن يقدر خلقه على الحياة والموت أم لا ؟ على خمس مقالات
—	٣٨	اختلفوا في المعاني القائمة بالأجسام ، هل هي أعراض ؟ على مقالتين	٦٥	٤٨	اختلفوا في ترك الشيء والكف عنه ، ما معناه ؟ على أربعة أقاويل
—	٣٩	اختلفوا : لم سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضا ؟ على ست مقالات	—	٤٩	اختلفوا : هل الترك هو أخذ ضد الشيء ؟ على مقالتين
٥٨	٤٠	اختلفوا في قلب الأعراض أجساما ، وبالعكس ، على أربع مقالات	٦٦	٥٠	اختلفوا : هل يكون الترك الواحد متروكيا أم لا ؟ على مقالتين
٥٩	٤١	اختلفوا في المعاني ، على ثلاث مقالات	—	٥١	اختلفوا في الأفعال المستولدة هل يجوز أن يتركها الإنسان على مقالتين
٦٠	٤٢	هل الحركة للجسم لنفسها أو لمعنى ؟	٦٧	٥٢	اختلفوا هل يترك الإنسان ؟ مالا يخطر بباله ؟ على أربع مقالات
—	٤٣	اختلفوا في الأعراض ، هل يجوز إعادتها أم لا ؟ على ست مقالات	—	٥٣	اختلفوا : هل التروك أفعال القلب ؟ على مقالتين
٦٢	٤٤	اختلف القائلون بإعادة الأجسام : هل يعاد الذي ابتدىء في الدنيا أم لا ؟ على مقالتين	٦٨	٥٤	اختلفوا : هل يحتاج الترك إلى إرادة ؟ على مقالتين
—	٤٥	اختلف المتكلمون في الأضداد ، على ست مقالات	—	٥٥	اختلفوا : هل الترك باق ؟ على ثلاث مقالات
٦٣	٤٦	اختلفوا هل يوصف البارى بالترك أم لا ؟ على مقالتين	—	٥٦	اختلفوا : هل يجوز أن يفعل الإنسان ما تركه أم لا ؟ على مقالتين

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
٦٩	٥٧	اختلفوا: هل يترك الإنسان فطرين وأكثر في حالة واحدة؟ على مقالتين	٧٩	٦٨	اختلفوا في كيفية معرفة الإنسان من جهة الحس، على ثلاث عشرة مقالة
—	٥٨	اختلفوا: هل يترك الإنسان السكون في المكان العاشر بترك متولد، عن مقالتين	٨٢	٦٩	اختلفوا: هل يكون علم واحد بمعلومين أم لا؟ على مقالتين
—	٥٩	اختلفوا فيما يقع بالحواس من إدراك المحسوسات، على ثمان مقالات	٨٣	٧٠	اختلفوا: هل يكون للثبث منفيًا؟ على مقالتين
٧٠	٦٠	اختلفوا في سبب الإدراك على أربع مقالات	٨٤	٧١	اختلفوا في الأمور به إذا أمر بالتحرك، على ثلاثة أقاويل
٧١	٦١	اختلفوا: كيف يدرك للدرك للشيء بصره؟ على خمس مقالات	٨٥	٧٢	هل يكون الأمر بالشيء نهياً على وجه من الوجوه؟ على مقالتين
٧٢	٦٢	اختلفوا في عمل الإدراك، على ثلاث مقالات	٨٦	٧٣	اختلفوا: هل الأعراض عاجزة وموات؟ على مقالتين
٧٣	٦٣	اختلفوا: هل يكون الإدراك فعلاً للشيء للدرك؟ على مقالتين	—	٧٤	اختلف في التولد، على عشر مقالات
٧٤	٦٤	اختلفوا في الحال ما هو؟ على أربع مقالات	٩٢	٧٥	اختلف المعتزلة. هل المقتول ميت أم لا؟ على مقالتين
٧٥	٦٥	اختلفوا: هل الكذب من الحال؟ على ثلاث مقالات	—	٧٦	اختلفوا في الوضع الذي يحل القتل فيه، على مقالتين
—	٦٦	اختلفوا في العلة، على عشرة أقوال	—	٧٧	اختلف المعتزلة في التولد: ما هو أعلى أربع مقالات
٧٧	٦٧	اختلفوا في المعلوم والمجهول، على أربع مقالات	٩٣	٧٨	اختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركة اثنان، على مقالتين

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
٩٤	٧٩	اختلفوا: هل يجوز أن يترك المتولد إذا ترك سببه أم لا؟ على مقالتين	٩٩	٨٩	اختلفوا في الشيء المتولد للفعل ما هو ١ على مقالتين
—	٨٠	اختلفوا: هل يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً أم لا ١ على مقالتين	—	٩٠	اختلفوا في القدرة على الفعل المتولد ، على مقالتين
٩٥	٨١	اختلفوا: هل تشترط للهامة في الفعل ١ على مقالتين	١٠٠	٩١	اختلف للعزلة في الإرادة هل هي موجبة لمرادها أم لا ١ على أربع مقالات
—	٨٢	اختلف في المتولد إذا بعد من السبب ، على ثلاث مقالات	١٠١	٩٢	اختلف للعزلة في الإنسان هل يقدر على خلاف المراد على خمسة أقاويل
٩٦	٨٣	اختلف مثبتو التولد في الأسباب هل هي متقدمة على للسيات على أربع مقالات	١٠٢	٩٣	قول العزلة في الإنسان متى يقصد الفعل
٩٧	٨٤	اختلفوا في السبب: هل هو موجب للسبب أم لا ١ على مقالتين	١٠٣	٩٤	اختلف الذين أنكروا الإرادة الموجبة ، هل تجماع الإرادة للمراد أم لا ١ على مقالتين
—	٨٥	اختلفوا في التوجه بما يتولد من الفعل إذا وقع سببه ولم يقع المتولد ، على مقالتين	—	٩٥	اختلف للعزلة في الإرادة التي تقرب بالفعل ، هل هي قبل الفعل أو بعده ١ على مقالتين
—	٨٦	اختلفوا في توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية ، على ثلاث مقالات	—	٩٦	اختلفوا: هل لإرادة العباد إرادة على مقالتين
٩٨	٨٧	اختلفوا في كل الأنفال غير الإرادات: هل يجوز أن تقع متولدة أم لا؟ على أربع مقالات	١٠٤	٩٧	اختلفوا: هل تدعو النفس للإرادة ١ على مقالتين
٩٩	٨٨	اختلفوا: هل يقع الفعل من القديم منولداً عن سبب؟ على مقالتين	—	٩٨	اختلفوا هل الإرادة مختارة على مقالتين

ص رقم البحث الموضوع	ص رقم البحث الموضوع
١١١ ١١٠ اختلفوا في الصوت ، هل يبقى ! على مقاتلين	١٠٤ ٩٩ واختلفوا في أفعال الله تعالى هل كلها مختارة أم لا
١١٢ ١١١ اختلفوا : هل يكون صوت واحد في مكانين اعلى مقاتلين	١٠٥ ١٠٠ اختلفوا في الإيثار ، على مقاتلين
-- ١١٢ اختلفوا في الصوت ، هل هو جسم ! على أربع مقالات	-- ١٠١ اختلفوا في الثقل والحفة ، هل هما الشيء أم غيره ! على مقاتلين
-- ١١٣ اختلفوا : هل يكون صوت لا لصوت ! على مقاتلين	١٠٦ ١٠٢ واختلفوا : هل يجوز رفع ثقل السموات والأرضين ! على مقاتلين
١١٣ ١١٤ اختلف المعترلة إذا تكلم عدة أشخاص كل واحد بحرف من الكلمة ، على مقاتلين	-- ١٠٣ واختلفوا في ظل الشيء ، هل هو الشيء أم غيره ! على مقاتلين
-- ١١٥ اختلف المعترلة في الحواطر على خمس مقالات	-- ١٠٤ اختلفوا في القتل ما هو ! على خمس مقالات
١١٤ ١١٦ اختلف الناس في حكم العامة إذا خطر بياهم التشبيه ، على مقاتلين	١٠٩ ١٠٥ اختلفوا في القتل ، هل يضاد الحياة أم لا ! على مقاتلين
القول بطاعة الله لا يراد بها الله	-- ١٠٦ اختلفوا في الحياة على مقاتلين
١١٥ ١١٧ اختلف المعترلة في ذلك على ثلاث مقالات	١١٠ ١٠٧ اختلفوا في كلام الإنسان ، هل هو صوت ! على أربع مقالات
١١٦ ١١٨ اختلفوا في عذاب القبر ، على ثلاث مقالات	-- ١٠٨ اختلفوا هل يوصف الكلام بأنه مؤلف أم لا ! على مقاتلين
-- ١١٩ اختلفوا : هل يجوز أن يخلق العالم لا في مكان على مقاتلين	١١١ ١٠٩ اختلفوا : في الصوت كيف يسمع ! على مقاتلين
١١٧ ١٢٠ اختلفوا : هل يجوز أن يتحرك الجسم الموات من غير دافع ! على مقاتلين	

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
١٢٢	١٣٢	اختلف الناس في الجن ، هل يدخلون في الناس ؟ على مقالتين	١١٧	١٢١	اختلفوا : هل الحركة بمنة هي الحركة بسرة ؟ على مقالتين
—	١٣٣	اختلفوا في المصروع ، يرى الشيطان أم لا ؟ على ثلاثة أقاويل	—	١٢٢	اختلفوا : هل تكون حركة أخف من حركة أ على مقالتين
١٢٣	١٣٤	اختلفوا : كيف يوسوس الشيطان ؟ على ثلاثة أقاويل	١١٨	١٢٣	اختلفوا في أفعال القلوب هل هي حركات أ على ثلاث مقالات
—	١٣٥	اختلفوا : هل يعلم الشيطان ما في القلوب ؟ على ثلاثة أقاويل	—	١٢٤	اختلفوا : هل يجوز أن يخلق العلم بالألوان في قلب الأعمى ؟ على مقالتين
١٢٤	١٣٦	اختلفوا : هل يخبر الجن الناس بشيء أو يخدمونهم ؟ على مقالتين	—	١٢٥	اختلفوا في كلام العباد هل يبقى أ على مقالتين
—	١٣٧	اختلفوا : هل يطبق الشيطان حمل ما لا يطبق البشر حمله ؟ على مقالتين	١١٩	١٢٦	اختلفوا : هل يفعل الكلام بغير اللسان ؟ على مقالتين
١٢٥	١٣٨	اختلفوا : هل يجوز أن يتقلب الشيطان عن صورته ؟ على مقالتين	—	١٢٧	اختلفوا في الهواء : هل هو معق أ على مقالتين
—	١٣٩	اختلفوا : هل يجوز أن تظهر الأعلام على غير الأنبياء ؟ على سبعة أقاويل	—	١٢٨	اختلفوا : هل يجوز أن يرتفع الهواء من حيز الأجسام أ على مقالتين
١٢٦	١٤٠	اختلفوا : هل الأنبياء أفضل أم الملائكة ؟ على ثلاثة أقاويل	١٢٠	١٢٩	اختلفوا فيمن مديده وراء العالم ، على مقالتين
			—	١٣٠	اختلف الناس في الرؤيا ، على ستة أقاويل
			١٢١	١٣١	اختلفوا في الذي يراه الرائي في المرأة ، على ست مقالات

ص رقم البحث	الموضوع	ص رقم البحث	الموضوع
١٣٣	١٥٤ اختلّفوا في الصدق والكذب على مقالتين	١٢٧	١٤١ اختلّفوا في الجن ، هل هم مكلفون أم مضطرون ؟ على مقالتين
١٣٤	١٥٥ اختلّفوا : هل يسمى الخبر صدقا قبل وقوع خبره ؟ على مقالتين	—	١٤٢ اختلّفوا في الشياطين ، هل يرون في الدنيا ؟ على أربع مقالات
—	١٥٦ اختلّفوا في الخاص والعام ، على مقالتين	١٢٨	١٤٣ اختلّفوا : هل ينقلب الجن إلى صورة أخرى ؟ على مقالتين
١٣٥	١٥٧ اختلّفوا : هل يشترط في الأمر مقارنة النبي عن ضده ؟ على مقالتين	—	١٤٤ اختلّفوا في إبليس ، هل هو من الملائكة أم لا ؟ على مقالتين
—	١٥٨ اختلّفوا في حقيقة الإنبات والنبي ، على ثلاث مقالات	١٢٩	١٤٥ اختلّفوا : هل الملائكة جن أم ليسوا بجن ؟ على مقالتين
١٣٦	١٥٩ اختلّفوا ، هل يكون للإنسان فعل لا هو طاعة ولا هو معصية ؟ على مقالتين	—	١٤٦ اختلّفوا في السحر ، على ثلاث مقالات
—	١٦٠ اختلّفوا : هل يقال « لم يزل الله خالقا » ؟ على مقالتين	١٣٠	١٤٧ اختلّفوا في حقيقة المكان ، على خمس مقالات
١٣٧	١٦١ اختلّفوا : هل يقال « لم يزل الخالق » ؟ على مقالتين	—	١٤٨ اختلّفوا في حقيقة الوقت ، على ثلاث مقالات
—	١٦٢ اختلّفوا في النبوة : هل هي ثواب أو ابتداء ؟ على مقالتين	١٣١	١٤٩ اختلّفوا : هل يكون وقت واحد لشئين ، على مقالتين
—	١٦٣ اختلّفوا : هل يجوز أن توجد قوة ولا يقال قوى ؟ على مقالتين	—	١٥٠ اختلّفوا : هل يجوز وجود أشياء لا في وقت على مقالتين
١٣٨	١٦٤ أقوالهم في المقطوع والوصول	١٣٢	١٥١ اختلّفوا في الدينامي ، على مقالتين
١٣٩	١٦٥ اختلّفوا في الصلاة في الدار للعصبة ، على مقالتين	—	١٥٢ اختلّفوا في الخبر ماهو ، على مقالتين
		١٣٣	١٥٣ اختلّفوا في الكلام ما هو ، على مقالتين

م. رقم البحث	الموضوع	م. رقم البحث	الموضوع
١٤٨ ١٧٧	اختلفوا : هل يكون إمام بعد علي ، على مقاتلين	١٣٩ ١٦٦	اختلفوا في الصلاة خلف الفاجر ، هل على فاعلها
١٤٩ ١٧٨	اختلفوا في كم تنعقد بهم الإمامة، طيبت مقالات	١٤٠ ١٦٧	إعادة ، على مقاتلين
— ١٧٩	اختلفوا في وجوب الإمامة ، على مقاتلين	— ١٦٨	اختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالعروف بغير السيف ؛ على مقاتلين
١٥٠ ١٨٠	اختلفوا: هل يكون الإمام أكثر من واحد ، على ثلاث مقالات	١٤١ ١٦٩	اختلف الناس في الحكيم
— ١٨١	اختاره هل يجوز أن يخلو الناس من إمام، على مقاتلين	— ١٧٠	اختلف الخوارج في كفر علي والحكيم على تسعة أقاويل
١٥١ ١٨٢	اختلفوا في إمامة المفضول ، على مقاتلين	١٤٢ ١٧١	اختلفوا في إمامة ثمان وقته
— ١٨٣	اختلفوا: هل تكون الإمامة في غير قریش، طي مقاتلين	١٤٣ ١٧٢	اختلفوا في إمامة علي ، على ثلاث مقالات
١٥٢ ١٨٤	اختلف القائلون بأن الأئمة لا تكون إلا من قریش ، في أي قریش تكون ؟ على مقاتلين	١٤٤ ١٧٣	اختلفوا في إمامة أبي بكر كيف كانت ، على خمس مقالات
— ١٨٥	اختلف القائلون بأن الأئمة لا تكون إلا من بني هاشم، في أي بني هاشم تكون ؟ على مقاتلين	١٤٥ ١٧٤	اختلفوا في قتال علي وطلحة وفي قتال علي ومعاوية ، على ثمان مقالات
— ١٨٦	اختلفوا في القرشي والأعجمي أيهما أولى بالإمامة إذا اجتمعا ، على مقاتلين	١٤٧ ١٧٥	اختلفوا في أفضل الناس بعد الرسول ، على خمسة أقاويل
١٥٣ ١٨٧	اختلفوا فيما إذا عدا لثنتين أيهما أولى ، على مقاتلين	١٤٨ ١٧٦	اختلفوا في طريق الإمامة ، هل هي بنص أم بغير نص ، على مقاتلين

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
١٥٩	١٩٩	اختلفوا في المكاسب ، هل هي جائزة أم لا على مقلتين	١٥٣	١٨٨	اختلفوا فيما إذا بايع قوم رجلا وبايع آخرون آخر على ثلاث مقالات
—	٢٠٠	اختلفوا : هل تجوز معاملة البغاة على مقلتين	١٥٤	١٨٩	اختلفوا في الإمامة ، هل تنوارث ؟ على مقلتين
١٦٠	٢٠١	اختلفوا فيمن اشترى جارية بمال حرام ، على مقلتين	—	١٩٠	اختلفوا في الإمام : هل يجوز له أن يوصى إلى غيره على مقلتين
—	٢٠٢	اختلفوا فيمن حج أو قضى فرضاً من مال حرام ، على مقلتين	—	١٩١	اختلفوا في الدار ، هل هي دار إيمان أم لا ؟ على ستة أقاويل
١٦١	٢٠٣	اختلفوا فيمن ذبح بسكين مفسوبة ، على مقلتين	١٥٥	١٩٢	اختلفوا في أحكام الجائر ، على مقلتين
—	٢٠٤	اختلفوا في الطلاق لغير عدة على ثلاث مقالات	—	١٩٣	اختلفوا في خطأ الإمام ، على مقلتين
—	٢٠٥	اختلفوا في المسح على الحفين ، على مقلتين	١٥٦	١٩٤	اختلفوا في قتل البغاة ، على ثلاثة أقاويل
١٦٢	٢٠٦	اختلفوا في فرائض الله ، هل فرضت لعله ، على ثلاث مقالات	—	١٩٥	اختلفوا في دفن البغاة وسبي ذراريهم ، على ثلاثة أقاويل
—	٢٠٧	اختلفوا في التقية على مقلتين	١٥٧	١٩٦	اختلفوا جواز في قتل البغاة غيلة ، على ثلاثة أقاويل
١٦٣	٢٠٨	اختلفوا في إمامة يزيد ، على ثلاثة أقاويل	—	١٩٧	اختلفوا في المقدار الذي يجوز لهم إذا بلغوا إليه أن يخرجوا على السلطات ويقاتلوا للمسلمين ، على أربعة أقاويل
—	٢٠٩	اختلفوا في العشرة للبشرين بالجنة ، على ثلاثة أقاويل	١٥٨	١٩٨	اختلفوا : هل يكون الظهور إلا مع إمام ؟ على أربعة أقاويل
—	٢١٠	اختلفوا في العلوم والمعارف هل هي نفس العالم أو غيره على ثلاثة أقاويل			

موضوع	م	رقم البحث	موضوع	م	رقم البحث
اختلفوا: هل كان يجوز أن يعفو عن الكبائر لولا الإخبار ؟ على مقالتين	١٦٩	٢٢٢	اختلفوا في الصراط ، على مقالتين	١٦٤	٢١١
اختلفوا بأى شيء يكون غفران الصغار على ثلاث مقالات	١٧٠	٢٢٣	اختلفوا في الليزان ، على أربع مقالات	—	٢١٢
اختلفوا فيما يقع من الإنسان سهوا أو خطأ ، هل يكون معصية على مقالتين	—	٢٢٤	اختلفوا في الحوض ، على مقالتين	(١٦٥)	٢١٣
اختلفوا في وجوب التوبة ، على مقالتين	—	٢٢٥	اختلفوا في منكر ونكير ، على مقالتين	١٦٦	٢١٤
اختلفوا في تكفير للنواهي وتفسيقهم على ستة أقاويل	—	٢٢٦	اختلفوا في شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر على ثلاث مقالات	—	٢١٥
اختلفوا : هل يمدخلف أهل الأهواء خلافا على مقالتين	١٧٢	٢٢٧	اختلفوا في تخليد الفساق في النار ، على مقالتين	١٦٧	٢١٦
اختلفوا فيما إذا اختلفت الأمة ثم أجمعت ، على مقالتين	—	٢٢٨	اختلفوا في دوام نعيم أهل الجنة ودوام عذاب أهل النار ، على أربع مقالات	—	٢١٧
اختلفوا: هل يجوز الإجماع على ما يختلف في مثله على مقالتين	—	٢٢٩	اختلفوا في الجنة والنار ، هل خلقنا على مقالتين	١٦٨	٢١٨
اختلفوا: هل يكون النسخ في الأخبار ؟ على مقالتين	١٧٣	٢٣٠	اختلفوا في الجنة والنار ، هل تفتيان ؟ على مقالتين	—	٢١٩
اختلفوا هل ينسخ القرآن بالسنه ؟ على ثلاثة أقاويل	—	٢٣١	اختلفوا في الإرجاء ، هل يجوز أن يتعبد الله سبحانه به ؟ على مقالتين	١٦٩	٢٢٠
اختلفوا هل تكون صيغة الأمر أمرا بنفسها ؟ على مقالتين	١٧٤	٢٣٢	اختلفوا في الصغار ، هل يجوز أن يأتي فيها وعيد على مقالتين	—	٢٢١

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
١٧٤	٢٣٣	اختلفوا فيمن له أن يجتهد، على مقالتين	٢٠٢	٢٤٣	اختلفوا في القول في الباري
—	٢٣٤	اختلفوا فيما يعلم بالاجتهاد، هل يكون ديناً؟ على مقالتين	٢٠٤	٢٤٤	اختلفوا في معنى أن له وجهاً وبدأ ونفساً على أربعة أقاويل
١٧٥	٢٣٥	اختلفوا في حد البلوغ، على سبعة أقاويل	٢٠٥	٢٤٥	اختلفوا في القول لم يزل علماً قادراً - إلخ، على ثلاثة أقاويل
١٧٧	٢٣٦	اختلفوا في الصفات، هل هي الله تعالى؟ على اثنتين وعشرين مقالة	٢٠٨	٢٤٦	اختلفوا: هل كان يجوز أن يقرب الله اللغة فيسمى نفسه بضم اسمائه
١٨٥	٢٣٧	اختلفوا في العلم من وجه آخر، على ثلاثة عشر قولاً	٢١٧	٢٤٧	اختلفوا: هل يقال إن الله يضر أم لا؟ على ثلاث مقالات
١٩٣	٢٣٨	اختلف البعداديون في القول « إن الله كريم » هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل	٢١٨	٢٤٨	اختلفوا في معنى القول إن الله خالق، على أربع مقالات
٢٠٠	٢٣٩	اختلف للمعتزلة في القول في الباري إنه متكلم، على خمس أقاويل	٢١٩	٢٤٩	اختلفوا: هل يقال إن الإنسان فاعل على الحقيقة على اثني عشر قولاً
٢٠١	٢٤٠	اختلف للتكلمون في معنى القول إن الله قديم، على سنة أقاويل	٢٢١	٢٥٠	اختلفوا في معنى مكتسب، على ثلاثة أقاويل
—	٢٤١	اختلفوا: هل يسمى الله تعالى شيئاً؟ على مقالتين	—	٢٥١	اختلفوا في معنى أن الله هو الأول والآخر، على سبعة أقوال
٢٠٢	٢٤٢	اختلفوا في معنى أنه شيء على ستة أقوال، وفي معنى أنه غير الأشياء على أربعة أقوال			

ص رقم البحث	للموضوع	ص رقم البحث	للموضوع
٢٣٧ ٢٦٣	الاختلاف في جواز كون ما علم الله أنه لا يكون ، على خمسة أقاويل	٢٢٢ ٣٥٢	اختلفوا في معنى القول إن الباري سبحانه كامل
٢٣٩ ٢٦٤	الاختلاف في قدرة الله على أن يقدر أحدا على فعل الأجسام ، على سبعة عشر قولاً	٢٢٤ ٢٥٣	اختلف الناس في الترك ، على ثلاثة أقاويل
٢٤١ ٢٦٥	الاختلاف في قدرة الله على أن يقلب العرض جسماً وعكسه	-- ٢٥٤	اختلفوا في القول إن الباري سبحانه لم يزل خالقاً ، على ثلاثة أقاويل
٢٤٢ ٢٦٦	الاختلاف في قدرة الله على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ	٢٢٥ ٢٥٥	شرح قول عبد الله بن كلاب
-- ٢٦٧	الاختلاف في قدرة الله على أن يجمع بين العلم والقدرة والموت	٢٢٦ ٢٥٦	قول أصحاب ابن كلاب في القديم
٢٤٣ ٢٦٨	الاختلاف في جواز أن يفرد الله الحياة من القدرة أم لا ، على سبعة أقاويل	-- ٢٥٧	قولهم في الصفات : أشياء هي أم لا
٢٤٥ ٢٦٩	الاختلاف في وقوف الأرض على لاشيء ، على خمسة أقاويل	٢٢٧ ٢٥٨	قولهم في معنى إن الله قادر
٢٤٦ ٢٧٠	الاختلاف في قدرة الله على خلق جواهر لأعراض فيها	٢٢٨ ٢٥٩	قولهم في القول : هل يقدر القديم على ما أقدر عباده عليه ؟
		-- ٢٦٠	اختلاف العزلة في قدرة الله على جنس ما أقدر عباده عليه ، على واحد وعشرين قولاً
		٢٣٥ ٢٦١	الاختلاف في أن الله قادر على ما علم أنه لا يكون ، على خمسة أقاويل
		٢٣٧ ٢٦٢	الاختلاف في قدرة الإنسان على ما علم الله أنه لا يكون

ص رقم البحث للوضع

- ٢٥٥ ٢٨٣ الاختلاف في الولاية والعداوة
والرضا والسخط
٢٥٦ ٢٨٤ القول في القرآن
٢٥٩ ٢٨٥ الاختلاف في كلام الله :
هل يسمع أم لا ؟
٢٦٠ ٢٨٦ الاختلاف في القرآن : ما هو
وكيف يوجد في الأماكن
٢٦٢ ٢٨٧ اختلاف الذين زعموا أن
كلام الله تعالى جسم في
أنه هل ينتقل على واحد
وعشرين قولاً
٢٦٩ ٢٨٨ اختلافهم في الكلام : هل
يبقى ؟
٢٧٠ ٢٨٩ اختلافهم في القراءة ،
أهي السكلام ؟
— ٢٩٠ اختلفوا في القراءة ، أي
المقروء على تسعة أقاويل
٢٧١ ٢٩١ الاختلاف في أنه هل يجامع
القرآن الكتابة ،
٢٧٢ ٢٩٢ اختلافهم في السمع ،
أهو الكلام أم الصوت ؟
٢٧٣ ٢٩٣ اختلافهم في كلام الإنسان
أهو حروف ؟
— ٢٩٤ اختلافهم في كم أقل الكلام
من حرف
٢٧٤ ٢٩٥ اختلافهم في الكلام ، هل
يكون اضطراراً ؟

ص رقم البحث للوضع

- ٢٤٧ ٢٧١ الاختلاف في وصف الله
بالقدرة على لطيفة لوفعلها
بمن علم أنه لا يؤمن ، لآمن
على أحد عشر قولاً
٢٥١ ٢٧٢ الاختلاف في أن الباري لم
يزل محسناً ، على أربعة
أقاويل
— ٢٧٣ الاختلاف في قول : لم يزل
الباري غير محسن
٢٥٢ ٢٧٤ الاختلاف في قول : لم يزل
الله عادلاً
— ٢٧٥ الاختلاف في قول : لم يزل
الله غير عادل
— ٢٧٦ الاختلاف في قول : لم يزل
الله حليماً
٢٥٣ ٢٧٧ الاختلاف في قول : لم يزل
الله غير حلیم
— ٢٧٨ الاختلاف في أن الله لم يزل
صادقاً
٢٥٤ ٢٧٩ الاختلاف في قول : لم يزل
الله غير صادق
— ٢٨٠ الاختلاف في قول : لم يزل
الله رحماً
٢٥٥ ٢٨١ الاختلاف في قول : لم يزل
الله غير رحيم
— ٢٨٢ الاختلاف في قول مالك

ص	رقم البحث	الموضوع	ص	رقم البحث	الموضوع
٢٧٧	٢٩٩	الاختلاف في : هل يلسخ القرآن أو السنة بغير القرآن ؟	٢٧٤	٢٩٦	اختلافهم في المعنى للرادمن إسناد الكلام إلى غير متكلم كالذراع والجلد
٢٧٨	٣٠٠	الاختلاف في حكم تعارض النصوص	٢٧٥	٢٩٧	اختلافهم في الإنسان هل يتكلم بكلام غير مسموع ؟ وهل يتكلم بكلام في غيره ؟
٢٧٩	٣٠١	الاختلاف في نسخ الأخبار	٢٧٦	٢٩٨	الاختلاف في كيف يكون الناسخ والنسوخ

وقد تمت فهرس الجزء الثاني من كتاب
« مقالات الإسلاميين » لأبي الحسن الأشعري
والحمد لله رب العالمين ، وصلاته وسلامه على إمام التقيين
وعلى آله وصحبه أجمعين ، ولا عدوان إلا على الظالمين